
Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco
latur

Wm. M. Eshelman M.D.
Cincinnati O. 1876

from Widow Sams, —.

Inhalts Verzeichniss

Vorwort III

Einleitung p 1.

I Authentie des 1sten Briefes p 1.
II Zeit d. Abfassung p. 6.
III An Wen u. Wohin p 10.
IV Form u. Inhalt p. 11.
V Veranlassung, Zweck p. 16
Logos Lehre p 23.
Capit 1. p 63. Capit. 2 p. 97 Cap 3 p 172.
Capit 4 p 223. Capit 5 p 255.

2ter Brief, Auslegung p 300.

3ter Brief, Auslegung p 316

Predigt über d. Gnadenwahl.
Römer 9: 11 — 33.

Commentar

zu den

Briefen Johannis.

Von

M. J. E. F. Sander,

Pastor an der evang.-lutherischen Gemeine zu Elberfeld.

Elberfeld,

Druck und Verlag von Wilhelm Hassel.

1851.

Vorwort.

Der neuerwachte Eifer für die Exegese, theils Wirkung, theils Ursache der Neubelebung der Evangelischen Kirche seit den letzten drei Jahrzehenten, hat sich besonders den Schriften des Apostels Paulus zugewandt: weniger den historischen Schriften des neuen Testamentes, und eben so wenig den andern, den katholischen Briefen, mit Ausnahme des ersten Briefes Petri.

Am wenigsten sind die Briefe Johannis Gegenstand der neueren exegetischen Forschungen geworden. — Fast allein von Dr. Lücke finden wir hier auf diesem Gebiete eine nahmhafte Arbeit.

Und doch wäre es jetzt besonders nöthig, zur Widerlegung der antichristischen Irrthümer, namentlich des überhandnehmenden Pantheismus, welcher nicht nur die Herrlichkeit des Sohnes Gottes leugnet, sondern auch seine historische Existenz in Zweifel stellt, denjenigen unter den Aposteln vorzüglich zu studieren, dem die Aufgabe ganz besonders geworden ist, gegen alles Antichristenthum und also auch gegen den Pantheismus zu zeugen, welcher in dieser letztern Zeit mitten in der Kirche seinen Katheder, oder wenn man will, seinen Thron aufrichten möchte. — Der Pantheismus, der sich innerhalb der Kirche will geltend machen, unterscheidet sich

von dem heidnischen, jüdischen (Spinoza's), und muhamedanischen (der Ssufi's) eben dadurch, daß er, indem er das Christenthum bestreitet, Antichristenthum wird.

Dem Urtheil des Dr. Lücke, der sonst Vieles in seinem Commentar zur richtigen Auslegung dargeboten, ist durchaus nicht beizustimmen, der Hauptinhalt des Briefes sei Paranäse, weniger Dogmatik. — „Er sei, heißt es, *) — ohne alle polemische Form, — mehr erinnernd und voraussetzend, als neu belehrend und erörternd, — recht eigentlich ein gemüthlicher Brief der apostolischen Paraclesis." „Augenscheinlich sei nicht die Polemik, sondern vielmehr die einfache apostolische Paraclese die nächste Veranlassung und der Hauptzweck des Briefes." **)

Freilich gehet die Ermahnung, die Paraclese, durch den ganzen Brief hindurch: denn das ist das Eigenthümliche der heiligen Schrift, daß sie nie bloß Dogmatik ist, von Paraclese losgerissen. Aber es soll hier bei Dr. Lücke heißen, — und die ganze Auslegung beweiset es, — daß man in den Briefen oder in dem Briefe des Johannes (— denn von dem ersten reden wir hier zunächst und vorzüglich) eben keine neue Belehrung, keine besondern dogmatischen Aufschlüsse zu suchen habe. — Grade das Gegentheil zeigt uns die rechte Betrachtung der Johanneischen Briefe; was Dr. Nitzsch ***) überhaupt von der Schrift sagt, gilt ganz besonders von diesen Briefen: „sie enthalten auch die Wahrheit in unmittelbar gnostischer Gestalt, oder unmittelbare Anlässe der Spekulation." — Reichlich finden wir hier „die Theosophie, welche zwar nicht systematische Abschließung ist, aber Veranlassung der wissenschaftlichen Gnosis." — Grade die Lehrstücke werden, wie im

---

*) Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes — Seite 47 — erste Ausgabe.

**) S. 52 a. a. O.

***) In seinem Sendschreiben an Dr. Lücke — über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes — in den tudien und Kritiken. 1841. 1s Heft.

Evangelio Johannis (und in der Offenbarung), so in seinen Briefen vorzugsweise behandelt, deren rechte Erkenntniß zur Widerlegung der in unserer gegenwärtigen Zeit herrschenden Irrthümer unentbehrlich ist.

Wie Luther und die Reformatoren durch die tiefe und gründliche Erkenntniß der Paulinischen Anthropologie, Christologie und Soteriologie zur Bekämpfung der papistischen Menschenvergötterung und des fast ganz in Pelagianismus übergegangenen Scholastizismus ausgerüstet wurden: so ist es jetzt hochnöthig zur Widerlegung des Pantheismus und Dualismus, welche den persönlichen Gott läugnen oder Finsterniß in Gott selbst hineinverlegen, die Johanneische Theologie, Ponerologie und Eschatologie näher in's Auge und in's Herz zu fassen. — Denn die pantheistische Läugnung des persönlichen Gottes tastet besonders die Theologie an; die dualistische Behauptung, die Sünde sei nothwendige Stufe der Entwickelung, läugnet das Böse, und beide zusammen, Pantheismus und Dualismus, wollen und können nichts wissen von der Vollendung des Heils, von persönlicher Fortdauer nach dem Tode, von Auferstehung der Todten, von dem herrlichen und ewigen Sieg des Fürsten des Lebens in seiner Person und in seiner Gemeine.

Etwaigen Mißverständnissen, die ohnedieß nachher gar keinen Raum finden werden, gleich von vorne herein vorzubeugen, stehe hier die Bemerkung, daß auch nicht von ferne an einen dogmatischen Gegensatz zwischen Paulus und Johannes hier gedacht wird, eben so wenig daran, als wenn von den obengenannten Lehren die Einen nur bei Paulus, die andern nur bei Johannes sich fänden: es ist nur davon die Rede, daß vorzugsweise bei dem Einen diese, bei dem Andern jene Lehrstücke abgehandelt werden.

In dem vorhin Ausgesprochenen ist zugleich angedeutet, daß auch die Reformatoren die Johanneischen Schriften, namentlich die Briefe nicht so in den Vordergrund gestellt, nicht

so bearbeitet, commentirt haben wie die Paulinischen. Wenn man sonst zur Widerlegung des rationalistischen Pelagianismus, der noch viel unumwundener als der römisch-katholische Semi-Pelagianismus die Werkheiligkeit in Schutz nimmt, fast nichts besseres thun kann als die Auslegungen der Reformatoren über die Paulinischen Briefe wiederum den Lesern vorzuführen; wenn die Wiedereinführung dieser Auslegungen in die neueren Commentare, wie solches besonders durch Dr. Tholuck geschehen, mit ihre Hauptzierde ist: so ist es mit den Johanneischen Schriften, namentlich den Briefen nicht ganz so. — Da geben die Schriften der Reformatoren eine geringere Ausbeute. — Die Theosophie sammt „den unmittelbar mystischen Bestandtheilen", (nach dem Ausdrucke von Dr. Nitzsch), die gerade in diesen Briefen sich reichlich finden, liegen ihnen, namentlich Calvin, noch mehr Beza und andern reformirten Auslegern etwas ferne. Der Mystik, die aus Tauler und der deutschen Theologie Luther mit herübergenommen, begegnen wir gar selten bei Calvin und den ihm geistesverwandten Theologen: mehr finden wir dieselbe bei Luther. — Doch gerade in der Erklärung der Johanneischen Episteln, die aus verschiedenen Stellen Luthers, z. B. in dem Lindnerschen Auszuge wir zusammengestellt finden, ist deß eben nicht viel, was in die Tiefe der biblischen Mystik einführt.

Aber nicht bloß ein besonderes Bedürfniß ist da, grade jetzt mit den Johanneischen Schriften sich vertrauter zu machen, welche dem alles verflachenden Rationalismus und dem alles verwüstenden Pantheismus gleichermaßen widrig und anstößig sind, wie die unkritische Bestreitung ihrer Authentie durch Bretschneider, durch den in diesem Stück ihm nachsprechenden Strauß und durch Bruno Bauer bezeuget: — es sind auch sehr bedeutende und werthvolle Arbeiten zur rechten Auslegung St. Johannis gerade in den letzten Jahren an's Licht gefördert. Wir meinen damit vorzüglich die tiefen theologischen Spekulationen über immanente Dreieinigkeit, über

Ponerologie, auch Eschatologie. — Wir erinnern in Betreff der Trinität an die Arbeiten von Sartorius (über den ersten Artikel der Augsburgischen Confession), besonders an die obenerwähnte Abhandlung von Nitzsch, über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes, als Erwiederung auf das Lückesche Sendschreiben. Eine Schrift ist dies, die unstreitig zu den bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie gehört. — Ferner erinnern wir an die Abhandlungen von Dr. Julius Müller in den Studien und Kritiken über Hegelsche Philosophie, Straußische Mythologie, besonders an sein Buch über die Sünde. Ueber Eschatologie haben von verschiedenen Seiten her Untersuchungen begonnen, die viel versprechen.

Dies alles zusammen und manches andere hier nicht erwähnte, kündigt eine neue Epoche der Auslegung an, die königliche, wie Bengel sie nennt. — Ausdrücklich wird dies hier bemerkt, um von vorne herein der Anklage zu begegnen, als habe der Verfasser gegenwärtigen Commentars mit dem Obengesagten andeuten wollen, als wolle er nun die Bahn brechen zur rechten Auslegung der Johanneischen Schriften, und hier zunächst der Briefe. — Es hat nur gefehlt, die schönen Materialien, die jetzt zu Tage gefördert sind, noch mehr auf die Briefe Johannis anzuwenden: und dazu möchte allerdings gegenwärtige Schrift einen Beitrag liefern.

Auch will der Verfasser vorliegender Schrift nicht verhehlen, daß ein eigenthümliches Interesse ihn gerade zur Bearbeitung dieses Briefes führte. — Wie es manchem Ausleger des Johannes, wie es Kritikern von Dr. Bretschneider an — bis auf Dr. Strauß und Bruno Bauer herab gegangen und noch gehet, sie meinen, allerlei Verstöße gegen den Styl und die Sprache, Tautologien und dergl. gefunden zu haben, dazu Beweise, die sich im Kreise bewegen: so meinte auch Schreiber dieses Büchleins, manches in den genannten Schriften zu erblicken, welches der Auslegung nicht geringe Schwierigkeiten darböte, und doch leuchtet zugleich jedem Unbefangenen eine solche Majestät

wie aus den Johanneischen Schriften überhaupt, so auch aus den Briefen entgegen, daß es einen unangenehm berührt, wenn man von Verstößen wider Styl, Rhetorik, Dialektik, von Enanthiophonien und dergleichen hört. Aber ohngeachtet dieses Totaleindruckes, den das Ganze macht, bleibt doch die Aufgabe, die Einwendungen zu beseitigen, da man in dieser oder jener Stelle Flecken und Verunstaltungen finden will. Diese Aufgabe ist natürlich für denjenigen größer und schwieriger zu lösen, der nicht durch das Hinterpförtchen einer Theopneustie im laxen und weiten Sinn den Gegnern entschlüpfen kann, sondern an der altkirchlichen Theorie einer buchstäblichen Inspiration festhaltend nicht zugeben darf, daß ein heiliger Schreiber hier breit erzählt habe, dort ungenau, daß in irgend einem Stücke des Wortes Gottes Tautologien, falsche Schlüsse, nichts beweisende Beweise oder dergleichen geistloses Gerede nach Menschenweise sich finde. —

Mit dem Styl und der Grammatik ist es etwas anders: da hat das Wort des punischen Kirchenvaters (wie Hamann ihn nennt) seine Geltung: Soloecismus est Dialectus Dei. Gerne eignen wir uns da Hamanns Wort an: „Es fällt mir sehr bequem zu glauben, daß die Bücher des neuen Bundes ἑβραϊστὶ, ἑλληνιστι, ῥωμαϊστι geschrieben sind, wie der Titel des Kreuzes, Joh. XIX, 20.“ (Kleeblatt hellenistischer Briefe — bei Roth II, S. 204.) Ist die Aufgabe eines Exegeten dann auch nicht so leicht, wenn er nicht zugeben will und darf, daß dergleichen fehlerhafte Redeweise nach menschlichem Brauch bei einem Schriftsteller sich finde, von dem er glaubt, daß er geredet habe, getrieben vom Geiste Gottes: so ist der Gewinn und die Ausbeute um so größer, wenn man demüthig auf jeden Wink des apostolischen Wortes lauschend, ernstlich in den Inhalt desselben sich versenkend in dem Glauben sich gestärkt findet, daß die Propheten und Apostel geredet haben nicht mit Worten, welche menschliche Weisheit lehren kann, sondern mit Worten, die der heilige Geist lehret.

Einleitung.

Gehen wir nun nach diesem kurzen Vorworte zur eigentlichen Einleitung über, so möchte es aus vier Gründen gut sein, die einleitenden Untersuchungen auf das geringste Maaß einzuschränken und dieselben abzukürzen. — Erstlich: es kann den Lesern nicht damit gedient sein, wenn ein Commentar, um den Ruhm der Vollständigkeit zu haben, das schon anderwärts Gesagte wiederholt. — Zweitens wird öfters (z. B. auch in dem Lückeschen Commentar über die Briefe Johannis) Vieles in die Einleitung mit hineingenommen, was im Commentar selbst erst das rechte Verständniß findet. — Drittens ist es nicht nöthig, mit allerlei gar umständlichen Widerlegung von seltsamen Hypothesen über Zeit, Ort, Entstehungsgeschichte der zu erklärenden Schrift die Leser zu ermüden, ehe sie zur Auslegung selbst kommen. Oder soll man annehmen, daß in der Regel die Einleitungen nur dazu geschrieben und gedruckt sind, um überschlagen zu werden? Noch ein besonderer Grund, die Einleitung so viel als möglich abzukürzen, ist für mich der: ich fand es nöthig als Grund legend für den ganzen Commentar die Lehre vom Logos in einer besondern Abhandlung vorhergehen zu lassen.

I.

Authentie des Briefes.

Aus äußern und innern Gründen steht die Authentie dieses Briefes so unzweifelhaft fest, daß es fast überflüssig scheint, die Beweise für dieselbe wieder von neuem anzuführen.

„Das übereinstimmende Zeugniß des Alterthums — heißt es bei de Wette*) — spricht für die Aechtheit des Briefes. Papias und Polycarpus haben ihn gekannt. (Papias bei Euseb. III, 39. — Polycarp ep. ad Phil.) An sie schließt sich Irenäus, Schüler des Polycarp. (Euseb. H. E. V, 8. — Iren. c. haeres. III, 16, 5. 8.) Und so gehen die Zeugnisse von der Anerkennung dieser Schrift fort, welche unter die Homologumena gehört. (Clemens Alex. Strom. L. II. Tertullian Origenes bei Euseb. H. E. VI, 25.)"

Eben so J. T. Hemsen (die Authentie der Schriften des Evangelisten Johannes), der gleicherweise auf Papias, Polycarp und Irenäus sich beruft, „als die uns hinreichend die Aechtheit des ersten Briefes Johannis in historischer Hinsicht verbürgen." (S. 371.) Es leide keinen Zweifel, — heißt es weiter bei ihm (S. 372) — daß der erste Brief des Johannes (für dessen Aechtheit unter den spätern Kirchenvätern Eusebius und Origenes seien) zu den „von der Geschichte am meisten begünstigten Schriften des Neuen Testamentes gehöre."

Ebenso J. Kirchhofer (Quellensammlung des Neutestamentl. Kanons): „Wir sehen aus den nachfolgenden Testimonien, daß das ganze christliche Alterthum (den ersten Brief Johannis) ihm (dem Verfasser des vierten Evangeliums) zueignete." (S. 282.)

— Wollte man auch Einwendungen einigermaßen Gehör geben, die von dem Einen und Andern wider das Zeugniß Polycarps erhoben worden, als sei sein Brief an die Philipper nicht echt, oder verfälscht, — (was aber Niemand erwiesen hat), — oder als sei darum die Gültigkeit problematisch, weil das Citat nicht genau, (— „aber kein apostolischer Kirchenvater citirt das Neue Testament genau und namentlich" — Lücke): so läßt sich doch gar nichts mit einigem Schein der Berechtigung gegen das Zeugniß des Papias sagen, von dem Eusebius sagt: Dieser Papias bedient sich der Zeugnisse aus dem ersten Briefe Johannis (*Κέχρηται δὲ ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννȣ προτέρας ἐπιστολῆς*). „Wenn, (fragt Lücke mit Recht) Eusebius, der des Mannes Schriften vor sich hatte, sagt, daß er darin Stellen aus dem ersten Briefe Johannis und dem ersten Petri Briefe gebraucht habe, was hindert uns, ihm zu glauben?" Und mit Hemsen (a. a. O. S. 368) sagen wir, „es ist eben so wohl grundlos als unbillig, einer Vermuthung zu Gefallen (nämlich der

---

*) Lehrbuch der histor. krit. Einleitung.

des Dr. Bretschneider in seinen paradoxen Probabilia) annehmen zu wollen, Eusebius habe die aus Tradition oder einer jetzt verlornen, unbekannten Schrift geschöpften Stellen des Papias für Johanneische gehalten und irrig dafür ausgegeben. Was sollen uns solche Ausflüchte auf das weite dunkle Feld untergegangener Schriften, und trüber und unsicherer Tradition, so lange wir noch auf dem festen Grunde geschichtlicher Wahrheit bleiben können?"

„Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts werden die Zeugnisse für die Johanneische Authentie unsers Briefes häufiger und bestimmter. Bürgen und Widersprecher sind von jetzt an fast dieselben, wie bei dem Evangelium." (Lck.)

Oben an stehet da als ganz unverwerfliches Zeugniß das des Irenäus. Eusebius sagt von ihm: *Μέμνηται δὲ κ. τῆς Ἰωάννε πρώτης ἐπιςολῆς, μαρτύρια ἐξ αὐτῆς πλεῖστα εἰςφέρων.* — Drei Zeugnisse für den Brief Johannis finden sich bei Irenäus selbst adv. haeres. 3. c. 16, §. 5, wo 1. Joh. II, 18 sqq. angeführt ist; — eben daselbst §. 8, wo 1. Joh. IV, 1. 2. 3. citirt ist und gleichfalls daselbst die Stelle 1. Joh. 5, 10. — Eben so unzweideutig ist das Zeugniß des gleichzeitigen Clemens Alex. (Paedag. I, 3. — Strom. I, 2 u. a. m.) Ferner finden wir Zeugnisse für den Brief Johannis bei Tertullian (adv. Prax. c. 15. 11. Quod vidimus — inquit Joannes — quod audivimus, oculis nostris vidimus et manus nostrae contrectaverunt, de sermone vitae und c. 25. Scorpiac. c. 12), und Cyprian (führt 1. Joh. II, 3. 4. — 1. Joh. II, 18. 19, 1. Joh. II, 6 — und was wir weiter unten näher nachweisen werden, die Stelle 1. Joh. V, V. 7 an). — Im Briefe an den Diognetus (Justin. opp. 570 bei Kirchhofer, S. 283), — im Briefe der Gemeinde zu Vienne und Lyon (— bei Euseb. H. E. V, 1), — dann im alten Muratorischen Canon (die Stelle siehe bei Guericke, Einleitung in's Neue Test., S. 477), und in der Peschito, bei Origenes an mehreren Stellen (de orat. Comment. in Ev. Joann. u. a. m., und nach Euseb. H. E. VI, 25 — *Καταλέλοιπε δὲ καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων. ἔστω δὲ καί, δευτέραν κ. τρίτην ἐπεὶ ὃ πάντες φασὶ γνησίες εἶναι ταύτας.*) Auch bei dem Schüler des Origenes, dem Dionys von Alexandria finden sich Zeugnisse für den Brief. Origenes will also den ersten Brief Johannis als ein unbezweifelt ächtes Werk des Johannes angesehen wissen, wie grade daraus hervorgehet, daß er hinsichts der Authentie in Betreff der zwei andern Briefe Johannis noch Bedenken hat. Man kann sich daher ganz und

gar aneignen, was Lücke sagt: Eusebius hat, im Angesichte so vieler und so entschieden günstiger Zeugnisse von Polycarpus und Papias an, und gestützt auf den von Anfang an einstimmigen kanonischen Gebrauch des Briefes in der Kirche — *Ἰωάννε ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρὰ, δὲ τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἐτ᾽ ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται* — Euseb. H. E. III, 24) vollkommen Recht, denselben zu den Homologumenen zu rechnen." (Siehe den Kanon Euseb's H. E. III, c. 25.) „Regte sich nun vor Eusebius nirgends in der katholischen Kirche ein bedeutender Zweifel an der Echtheit des Briefes, so noch viel weniger nach ihm". Man sehe die Zeugnisse für die Authentie des Briefes aus Athanasius, Cyrillus von Jerusalem, Epiphanius, Hieronymus bei Kirchhofer, S. 287. — „Gegen ein so vollgültiges Zeugniß der altkatholischen Kirche — sagen wir weiter mit Lücke — zu Gunsten des Briefes verschwindet das Schweigen oder der kaum bemerkbare Widerspruch einiger Häretiker (z. B. der Aloger, Marcion's) als unbedeutend."

Eben so stark wie die äußern Gründe sind die innern für die Authentie des Briefes.

Das ist auch fast ganz allgemein anerkannt, daß „Inhalt und Sprache, Wörter und Redensart, Periodenbau und Ideenkreis den Beweis liefern, daß der Brief von dem Verfasser des vierten Evangeliums ausgegangen ist." (Kirchhofer, S. 282.) Eben so de Wette: „Beide Schriften (Evangelium und Brief Johannis) tragen das bestimmteste Gepräge der Verwandtschaft — dieselbe Schreibart in Sprachgebrauch, Redefügung und Ton ist ihnen gemein; dieselbe Ansicht und Vorstellungsweise herrscht hier wie im Evangelium u. s. w." — Eben so bei Guericke: „Dieselbe Schreibart, dieselbe Vorstellungsweise, derselbe Geist der Liebe u. s. w. zeugt unwidersprechlich dafür, daß der Verfasser des Johanneischen Evangeliums auch Verfasser dieses Briefes sei." (a. a. O., S. 476.) — Eben so Hemsen (a. a. O., S. 356); selbst Bretschneider bestreitet diese Verwandtschaft zwischen dem Evangelium und den Briefen Johannis nicht. Lücke drückt sich wo möglich noch stärker aus, als alle Vorhergenannten. „Aber selbst (heißt es S. 10) wenn die Tradition weniger günstig, weder so vollständig noch so einig wäre, so würde doch seine (des Briefes) Echtheit so lange für unantastbar gelten, bis entweder die Unechtheit des Johanneischen Evangeliums vollkommen erwiesen wäre, oder die völlige Uebereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium in Inhalt, Darstellung und Sprache aufgehört hätte augenscheinlich zu sein.

— — Und da nun auch die Authentie des Evangeliums, je mehr sie angegriffen wird, desto mehr bei fortschreitendem Verständniß der ganzen Composition sich als niet- und nagelfest erweis't, so wäre kaum zu begreifen, wie die Aechtheit unsers Briefes hätte angefochten werden können, wenn man nicht wüßte, daß die dogmatische am Ende auch ästhetische u. s. w. nie ganz aufhören wird, die historische Kritik zu verführen." —

Die Einwendungen Sam. Gottl. Lange's aus innern Gründen verdienen nicht die ernstliche Widerlegung, die ihnen durch Lücke zu Theil geworden: denn nur Jemand, um dessen Urtheilsvermögen es sehr wunderlich aussiehet, kann Behauptungen aufstellen, wie besagter Lange: der Brief, mit dem Evangelio verglichen, trage so sehr die Spuren der Geistes- und Alterschwäche an sich, daß, wenn Johannes der Verfasser wäre, er ihn nothwendig im hohen Alter, also auf jeden Fall nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben müßte; der Brief thue aber ganz so, als sei er vor der Zerstörung geschrieben. Weiter finde sich auch in dem Briefe der völlige Mangel an allem Individuellen, Persönlichen und Lokalen; und dann errege die große Uebereinstimmung des Briefes mit dem Evangelio den Verdacht, daß ein ängstlicher Nachahmer des Johannes den Brief angefertigt habe. — Diesen Machtsprüchen gegenüber versichern wir einfach mit Lücke: Es ist nicht wahr, daß es dem Briefe an charakteristischer Individualität und Persönlichkeit fehlt. Der Johanneische Geist und Charakter spricht sich ja in jedem Satze aus. — Zweitens von sklavischer Nachahmung des Evangeliums ist nirgends eine Spur; überall wehet uns der Geist der Originalität an. — Spuren der Altersschwäche im Briefe kann nur — wir wiederholen es — Jemand finden, dessen Urtheilsvermögen sehr schwach ist. Das Gegentheil von dem, was Lange dem Verfasser des Briefes aufbürdet, wird der vorliegende Commentar darthun; vorläufig verweisen wir nur auf die im Vorworte gegebenen Andeutungen. — Die vierte Behauptung, daß, wenn der Brief nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben wäre, die Nichterwähnung derselben, besonders Cap. II, 18, ein unauflösliches Räthsel sei, schwebt ganz und gar in der Luft.

— Cludius mit seiner frechen Behauptung, der Brief sei ein Gemisch von Judenchristenthum und Gnostik, setzt eine solche Verkennung und Verkehrung der ganzen Geschichte des apostolischen Zeitalters voraus, daß man sich mit Widerwillen von solcher Verzerrung der Geschichte wegwendet. — Im Grunde ist nicht besser die Bretschneidersche Einwendung, die Logologie und antidoketische Richtung des Brie-

fes verrathe einen Verfasser des zweiten Jahrhunderts. Es ist die von dem Tübinger Baur und von Schwegler neu ausstaffirte Hypothese. Wir überlassen es solchen fahrenden Rittern, für die neuen Götterbilder, so in Gesichten ihnen erschienen sind, zu schwärmen. Kritik und Geschichte haben nichts damit zu thun. —

Treffend ist, was hierüber Lücke sagt: „Berufen sich nun schon die frühesten Logologen unter den Vätern auf die kirchliche Panadosis, wann soll diese entstanden sein, wenn nicht schon im ersten Jahrhundert? Sie bedienen sich sichtlich der Johanneischen Formen. So schon Justin, noch deutlicher Tatian. Ohne den Vorgang und die Gewährleistung einer kanonischen Logoslehre wäre die patristische von Justin eine unerklärbare." — Daß „die Keime des Doketismus, ja die Grundfäden dieses Irrthums schon vor Christo in der Jüdischen Theologie jener Zeit, so ferne sie sich an die orientalische Theosophie anschloß, vorhanden waren", — ist deutlich schon in den Paulinischen Briefen zu lesen, und das zeigt sich bald einem Jeden, der sich etwas mit Philo beschäftigt, von dem weiter unten die Rede sein wird. — Die antichristische Lüge, welche läugnet, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei, war ihrem Wesen nach schon in jenem Bluturtheil enthalten, welches Jesum als Gotteslästerer zum Tode verurtheilte, weil er sich den Sohn Gottes nannte, des Menschen Sohn, den sitzend zur Rechten Gottes sie sehen würden.

Was endlich den Einwand Bretschneiders, aus der Ueberschrift des zweiten und dritten Briefes, ὁ πρεσβύτερος hergenommen betrifft, so ist derselbe so gar nichts sagend, daß zur Widerlegung desselben kein Wort hier weiter verloren werden soll. Vgl. Lücke, 20. 21.

III.

Zeit der Abfassung des Briefes und Ort, da er geschrieben ist.

Beides, Zeit und Ort, wann und wo der Brief geschrieben, ist schwer oder vielmehr gar nicht zu bestimmen, da weder der Brief selbst noch das christliche Alterthum eine Auskunft oder auch nur nähere Andeutungen darüber geben.

Daß der Brief, was die Zeit seiner Abfassung betrifft, erst nach dem Evangelio geschrieben sei, kann man mit Lücke als das Wahrscheinlichere annehmen, und zwar aus den von Selbigem angeführten Gründen. Die Beziehung auf das Evangelium, die Voraussetzung, daß dasselbe bereits in den Händen der Leser sich befinde, sei unverkennbar. Und dann „in der Regel sei der kürzere, der contrahirte Ausdruck ein und desselben Schriftstellers, besonders bei eigenthümlichen Ideen, immer der spätere, der ausführlichere aber, die Idee gleichsam erst enthaltende und gestaltende der frühere.“ —

Wie aber soll die Frage beantwortet werden, wann ist das Evangelium geschrieben und wie lange nachher der Brief?

Es ist hier der Ort nicht, in eine Untersuchung über die Abfassungszeit des Evangeliums näher einzugehen: aber es sei erlaubt, den durch nichts bewiesenen Machtsprüchen einer anmaßenden Kritik und den der Geschichte Gewalt anthuenden Sophismen hier nur ganz in der Kürze einige Thesen entgegenzusetzen.

Die erste Thesis: Unter den Johanneischen Schriften (Evangelium, Briefe, Apocalypse) ist das Evangelium die älteste Schrift, die Apocalypse die jüngste.

Es ist eine höchst willkürliche Deutung, wenn Guericke (Einleit. ins N. T., S. 285) aus dem *Δομετιανός* bei Irenäus, den Domitius, nämlich den Domitius Nero machen will. Irenäus sagt nämlich, nicht vor langer Zeit sei die Apokalypse erschienen (*ἑωράθη — σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, προς τῷ τέλει τῆς Δομετανȣ̃ ἀρχῆς*). Mit Recht bezieht auch Eusebius dies nur auf Domitian, den Vorgänger des Kaisers Nerva. Um unvermeidliches Mißverständniß zu vermeiden, mußte Irenäus, wenn er nicht den Domitian, sondern den Domitius Nero meinte, sich des Wortes Domitian enthalten: bei diesem letztern Worte, ohne den Zusatz von Nero, dachte Niemand an Nero, sondern an Domitian. — In dem Zeugnisse Tertullian's, der am „deutlichsten“ — wie Guericke sagt a. a. O. S. 287 — die Verbannung nach Patmos unter Nero, nicht unter Domitian soll versetzt haben, — ist von näherer Zeitbestimmung keine Sylbe zu finden, und wenn Dr. Guericke für die spätere, — und wohl viel spätere Zeit der Abfassung des Evangelii geltend machen will, — das „ungleich reinere Griechisch des Evangelii und die in apostolischer Ruhe und Klarheit im Verhältniß zur Apokalypse entschieden noch fortgeschrittene Denkart und Darstellung des Evangelii und der Briefe“ — (a. a. O. S. 289), so stellt er sich damit auf einen Standpunkt, der sehr nahe an die Gebiete des Rationalismus

angränzt: Dr. Guericke wird sich nicht darauf erhalten können, wenn er seiner anderwärts ausgesprochenen Lehre von der Theopneustie der heil. Schrift treu bleiben will. — Auch ist ja bekannt, wie die Bestreiter der Authentie der Apocalypse grade auf den Unterschied in der Diktion und in dem Styl, der zwischen dem Evangelium Johannis und der Apocalypse stattfindet, ein so großes Gewicht legen, nicht bedenkend, daß der Styl in der Apocalypse eben der allerpassendste ist zur Darstellung der prophetischen Gesichte, und daß auch ein Donnerskind wie Johannes sich nicht anders als sehr passiv verhalten kann, die gegebenen Aussprüche nur mehr aufnehmend, wenn die Donner Gottes ihre Stimmen reden. *)

Die zweite Thesis ist die: das Evangelium Johannis ist wahrscheinlich **vor der Zerstörung Jerusalems** geschrieben und doch **nach** dem Martyrtode Petri.

Zur Annahme des ersten Satzes hat man sich auf Stellen berufen, wie Joh. V, 2. — *ἔστι δὲ ἐν τοῖς Ἰεροσύλυμοις — Κολυμβήθρα — πέντε στοὰς ἔχεσα.* Was Guericke dagegen anführt, ist keine Widerlegung. Es ist bekannt, wie in der unmittelbaren Nähe Jerusalems der Teich Bethesda sich fand. Die Zerstörung Jerusalems war eine so schreckliche, daß sich nicht denken läßt, wie nach derselben die fünf Hallen sich sollten noch so erhalten haben, daß Johannes so ohne weiteres, selbst abgesehen von dem *ἐπὶ τῇ προβατικῇ*, sollte geschrieben: *πέντε στοὰς ἔχεσα.* —

Für den zweiten Satz, daß das Evangelium Johannis nach Petri Martyrtode (*ἐπὶ Ῥώμης κατὰ κεφαλῆς σταυρẽται* —) geschrieben sei, gibt das Wort Johannis im Evangelio, Cap. XXI, 19, Zeugniß.

Die dritte Thesis: die Briefe Johannis sind in der Zeit zwischen der Abfassung des Evangeliums und der Apocalypse geschrieben. Damit ist freilich keine genauere Zeitbestimmung angegeben, wie früh oder wie spät nach dem Evangelium der Brief geschrieben ist.

---

*) „In den erschütternden Gesichten der Apocalypse, dem ergreifendsten, was je ein menschliches Auge geschaut und eine menschliche Zunge auszusprechen versucht hat, klingen in den kühnsten Formen des Hebräismus alle die kraftvollen Töne alter Weissagungen wieder, deren erhabenste und gewaltigste Elemente hier in wunderbarer Concentration sich vereinigen. — Die Prophetie ist und bleibt dasjenige Genus der Literatur, auf welches eine Einwirkung griechischer Weise am allerwenigsten stattfinden konnte.“ (H. Thiersch, Versuch zur Herstellung für Kritik der Neutest. Schr. S. 61 und 72.

Der Meinung des Dr. Hug (Einleitung in's N. T. S. 247, 3. Aufl.), der Brief sei ein Zueignungs- oder Begleitsschreiben des Evangeliums, *) werden wohl Wenige beizupflichten sich bewogen fühlen; die Meinung Storr's aber u. A., der Brief sei der zweite Theil des Evangeliums, ist nicht allein „unerweislich" (wie Lücke sagt), sondern ganz und gar abentheuerlich. Daß die ἐσχάτη ὥρα sich nicht auf die Zerstörung Jerusalems beziehe, wird im Commentar selbst näher nachgewiesen werden; wäre dem aber auch nicht so, so wäre uns doch wenig hiemit von der Zeit der Abfassung des Briefes gesagt.

Schreiber dieses ist ohnedies geneigt, die Abfassung des Briefes in die Zeit nach Petri Martyrtode (also nach dem Jahre 68) zu setzen. Wir stimmen also mit Lücke darin zusammen: „der Brief weise auf einen Zustand der Christlichen Lehre und Gemeinschaft, der über das Zeitalter auch der spätesten Paulinischen Briefe hinausliege."

Vom Orte, wo Johannes den Brief geschrieben, läßt sich freilich noch weniger etwas Gewisses sagen Dafür, daß er etwa von Patmos, aus dem Exil, geschrieben, wie Dr. Hug will, wird man schwerlich irgend einen Grund anzuführen wissen. Der Brief macht ganz den Eindruck, als wenn Johannes mitten unter den Gemeinden wandele.

Dafür, daß Johannes auf einer Missions- oder Apostolischen Inspektions-Reise den Brief geschrieben habe, wird sich auch nichts besonderes anführen lassen. — Lücke kommt zuletzt darauf zurück, es sei „die allgemeinste und ungefährste Bestimmung, daß der Brief wie das Evangelium in Kleinasien verfaßt zu sein scheine." Aber, möchten wir in aller Bescheidenheit fragen, was ist doch mit solchen Vermuthungen, die so Ungewisses vermuthen, für die Erklärung des Briefes gewonnen? — Eben so wenig Resultate liefert, wie wir gleich näher sehen werden, die Untersuchung, an wen und wohin der Brief geschrieben sei: bei Lücke handelt das dritte Kapitel davon.

---

*) Auch H. Thiersch huldigt dieser Meinung in seinem Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts u. s. w. S. 343.

III.

An wen und wohin dieser Brief geschrieben sei.

Nicht ad Parthos, wie in der Ueberschrift der Augustinischen Traktate und bei einigen andern Lateinern zu finden ist. Die ganze Griechische Kirche weiß nichts von dieser Ueberschrift, und die Geschichte berichtet uns nicht das Geringste von einer Wirksamkeit Johannis unter den Parthern. — Die doch zu Nichts führenden Untersuchungen über die Entstehung dieser Aufschrift bei Augustin, (ob sie entstanden sei aus *πρὸς τ. διαςπαρσαμένους* = ad Sparsos, oder *πρὸς παρθένȣς*, oder aus *τȣ̃ παρθένȣ*) übergehe ich; man kann sie nachlesen bei Lücke, Seite 29 — 33.

Daß der Brief vorzugsweise an sogenannte Heiden-Christen oder heiden-christliche Gemeinden geschrieben, nicht an Juden-Christen, möchte weniger „aus der Warnung vor Idolen, Cap. V, 21 (— davon im Commentar das Nähere) und aus dem seltenen, nur anspielenden Gebrauche des A. T." (Lücke) zu schließen sein, als daraus, daß die Tendenz des ganzen Briefes (wie zum großen Theile auch des Evangelii) dahin gehet, vor den Verirrungen Weisheitsuchender Griechen, und der damit zusammenhängenden antinomistischen Verkehrtheiten zu warnen; von Bekämpfung der für das Gesetz eifernden Juden findet sich wenig oder nichts in dem Briefe. Ganz anders ist es in den Briefen Pauli, wo Alles sich bewegt um die Fragen über das Verhältniß vom Gesetz zum Evangelio u. s. w. — Für die, welchen wie dem Verfasser vorliegenden Commentars die Authentie der Apocalypse als eines Johanneischen Werkes unerschütterlich fest stehet, ist es das Wahrscheinlichste, daß der Brief Johannis als ein encyclischer oder ein Rundschreiben an die Gemeinden zu betrachten sei, an welche die Offenbarung nachher gesandt ward.

IV.

Form und Inhalt des Briefes.

Von der Ansicht des ganzen christlichen Alterthums abzuweichen, das ohne Ausnahme den Brief Johannis für einen Brief ansahe und darum zu der katholischen Briefsammlung rechnete, liegt durchaus kein Grund vor. — Die umständliche, aber im Grunde ganz überflüssige Widerlegung der schon oben angedeuteten Storrschen Meinung, der Brief sei der zweite Theil des Evangeliums, möge man bei Lücke nachlesen (S. 38 — 40). „Die Vergegenwärtigung bestimmter Leser und ihrer Zustände, die nicht seltene, ächt briefliche Anrede, sammt dem vorherrschenden Gebrauche der zweiten Pluralform" (Lücke) weisen ja deutlich genug auf die Briefform hin.

Der Meinung Hug's, als einer mit Nichts zu erweisenden, der Brief sei ein Begleitungs- oder Empfehlungsschreiben des Johanneischen Evangeliums, geschah gleichfalls schon oben Erwähnung.

Dr. Augusti hat nun noch etwas Absonderliches ausfindig gemacht: es soll der Brief eine Art von Anakephaleose des Evangeliums sein. — Diese und ähnliche seltsamen Meinungen wird man in einiger Zeit, wenn sie nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, nur als exegetische oder kritische Raritäten noch aufführen. Näheres zur Widerlegung kann man bei Lücke finden, S. 41. 42.

Was die Charakteristik des Inhalts und die Composition des Briefes betrifft, so wird uns gesagt, „die aphoristische und doch auch wieder pallilogische Darstellungsweise des Briefes erschwere die Charakteristik und Disposition seines Inhalts ungemein, ja die anscheinend große Unordnung und Dunkelheit der Gedanken scheine sie unmöglich zu machen" (Lck.).

Es wird dann weiter gesagt, „es sei schwer, Inhalt und Zusammenhang richtig zu construiren, denn der Brief rede die Sprache des Gefühls."

Dagegen ist zu bemerken, andere apostolische Briefe, wie z. B. der des Apostels Paulus an die Galater, der zweite an die Corinther, reden die Sprache des Gefühls noch vielmehr und findet sich doch diese Schwierigkeit nicht, ihre Zusammensetzung zu construiren. Im Briefe an die Galater spricht ja der Apostel selbst seine Verlegenheit aus, er wisse nicht, wie er reden, seine Stimme wandeln

soll, d. h. er weiß nicht, was für Ausdrücke er wählen soll, um seiner Empfindung zu entsprechen; er ist in solcher Bewegung und innerem Kampfe, der Zustand der Galater macht ihm so viel zu schaffen, daß er bezeuget, er gebähre sie abermal mit Aengsten (IV, 19. 20): und doch ist die Disposition des Briefes so leicht zu finden. Ebenso spricht sich die stärkste Empfindung im zweiten Briefe an die Corinther aus, wo der Apostel in die Worte ausbricht: O ihr Corinther, unser Herz hat sich aufgethan gegen euch u. s. w. (2. Cor. VI.) Aber der ganze Brief läßt sich leicht disponiren. In einer solchen Weise finden wir auch nicht von Ferne die Sprache des Gefühls im Briefe Johannis. — Da muß also ein anderer Grund von der Schwierigkeit der Construction desselben sein. Die Schwierigkeit liegt in den spekulativen „Grundgedanken" des Briefes. Lücke sagt: „Es erschließt sich der Zusammenhang meist nur durch eine rein logische Conjectur und Combination, die aber nur in dem Grade gelingt, in welchem man sich der Grundgedanken bemächtigt und den Gemüthsfaden des Ganzen ergriffen hat." In diesem Ausspruche ist viel Wahres; der Grundgedanken muß man sich bemächtigt haben, und dieß ist nicht so leicht, weil, um mit Nitzsch zu reden, gerade bei Johannes die Wahrheit in unmittelbar gnostischer Gestalt mehr denn bei einem der andern Apostel enthalten ist.

Sind also diese spekulativen Grundgedanken nicht richtig aufgefaßt, so wird auch die Disposition eine verfehlte sein. Es werden im Commentar selbst diese Grundgedanken darzulegen sein; erst dann kann ein begründetes Urtheil darüber abgegeben werden, welche Construction die richtige sei.

Die von Knapp gegebene, welche Lücke so wie die von Rickli den seinigen besonders zum Grunde gelegt hat, ist eigentlich nichts anders, als eine etwas erweiterte Inhaltsanzeige des Briefes, die hin und wieder fast zur Paraphrase übergehet, wobei es aber zur eigentlichen Lösung der Aufgabe, den Brief als ein organisches Ganze darzustellen, gar nicht kommt.

Nur mit Wenigem sei dies Urtheil belegt. Da heißt es z. B. (Scripta var. argum. I, S. 177): Vitiis dediti, hostes Dei. Delinquentibus prodest Christi patrocinium, si illius praeceptis parent. Vetus haec ipsius Christi praeceptio est; sed iterum ac saepius injungenda. — Und nun weiter in loser Verknüpfung (cap. II, 13. — III, 3): Rursus admoniti, hoc teneant Christiani, — fugiendas ipsis esse cupididatum illecebras. Nobis enim caelestia atque aeterna bona acquirenda,

(— von diesen himmlischen Gütern stehet aber nichts bei Johannes, c. II, 15 — 17) non terrestria et caduca, qualia sunt, quae vulgus expetit. — Unmittelbar darauf: Praedicta de Antichristo jam nunc eventum habent et cet. — Aber warum fügt denn Johannes Beides so zusammen: illecebras cupiditatum esse fugiendas — Praedicta de Antechristo jam nunc habent eventum? — Darauf finden wir keine Antwort. So gehet es durch das Ganze fort, z. B. Cap. III, 10 — 24: Sed ut sanctitati vitae studendum, sic item mutuae caritati." Bildet das denn einen Gegensatz, die sanctitas vitae und die mutua caritas? Dieses sed ut — sic item ist also sehr ungeschickt, einen Uebergang zu bilden.

Das Gewaltige, dreimal Wiederholte: Wir wissen, am Schlusse des Briefes (Cap. V, V. 18—21) löset sich in den wenigsagenden Satz auf: Ceterum, vitae sanctitati, a qua vulgus (blos „der gemeine Haufen," vulgus?). abhorret, studendum, abstinendumque a cultu deorum, ut decet homines facere veri dei cognitione per Christum imbutos." — Wenn nun Lücke, wie er selbst saget, diese Knapp'sche Exposition besonders benutzt hat zu seiner Construction, so wird dieselbe eine verfehlte sein. Und das ist sie auch: Zur Darstellung eines organischen Ganzen ist es nicht gekommen. Auffallend ist es, daß bei Aufzählung der Versuche, die Composition des Briefes darzulegen, (S. 45) Lücke den Versuch Bengels (Gnomon, p. 1184) so ganz übersehen hat, der, — wenn auch nur in kurzen Andeutungen, — in den Beziehungen auf die Trinität den Schlüssel zur Construction des Briefes gefunden hat. Wie Johanneisch dieser Gedanke ist, zeigen uns die Abschiedsreden Jesu bei Johannes, Ev. XIV bis XVI. Capitel XIV ist vorzüglich vom Vater die Rede, wie man zu ihm komme durch den Sohn, wie er den Tröster sende auf Jesu Bitte, und der Vater und der Sohn zu dem Gläubigen kommen und schließt damit — ich gehe zum Vater — der Vater ist größer denn ich — daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe. Capitel XV weiset uns besonders auf Christum hin; der sei der Weinstock, die Seinen die Reben; als ihr Freund habe er alles ihnen mitgetheilt, was er vom Vater gehört u. s. w. Und dann weiter wird uns gesagt, wie Er sein Leben für die Freunde lasse, die Seinen erwählet und gesetzt habe, daß sie Frucht bringen, die Welt aber ihn hasse. Capitel XVI (und schon Cap. XVI, V. 26. 27) handelt die Lehre vom h. Geiste ab. — So ist denn auch hier im Briefe Johannis die Beziehung auf den Dreieinigen Gott, was das Ganze beherrscht.

Der Hauptzweck des Briefes ist im Eingange, Cap. I, 1 — 4 ausgesprochen: id agit, sagt Bengel, ut beata et sancta cum Deo et Jesu Christo communio fidelium confirmetur — oder wie Oporinus sagt (bei Lücke S. 46), der Grundgedanke ist die Idee der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne Jesu Christo. — Zuerst führt Johannes hier im Briefe aus, was im Evangelio, Cap. XIV stehet, daß Niemand zum Vater komme denn durch den Sohn. Er, das Leben, das ewig ist und beim Vater war, hat uns verkündigt, daß Gott ein Licht ist, und keine Finsterniß in ihm ist. Oder, wie's Joh. I, 18 heißt, der Eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooße, hat es uns verkündigt, exegesirt (ἐξηγήσατο), wer der Vater ist, den Niemand gesehen hat. Mit ihm, dem Lichte, in welchem keine Finsterniß ist, können wir nur Gemeinschaft haben, weil das Blut Jesu Christi uns, die wir sonst unrein sind, reinigt von aller Sünde. Dieser Jesus Christus ist denn auch fortwährend der Paraclet beim Vater, vertritt uns dort, vermittelt dadurch fortwährend unsre Gemeinschaft mit dem Vater, und macht, daß die Liebe Gottes vollkommen sich in uns und an uns erweiset (C. II, 5). Mit der Liebe zu Gott oder mit dem Regiment und der Herrschaft der Liebe Gottes zu uns (— man nehme es nun activ oder passiv — die nähere Erklärung wird der Commentar geben) ist unverträglich die Herrschaft der Sünde oder der Finsterniß in ihren drei Hauptformen: a) Bruderhaß, b) Weltliebe, welche schnurstracks der Liebe zum Vater (C. II, V. 15) entgegen stehet, c) die antichristische Lüge, welche auch den Vater leugnet, in dem sie den Sohn leugnet.

Der Schluß des ersten Abschnittes ist Cap. II, V. 23. 24 — wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht. — So bei euch bleibt, was ihr gehört, werdet ihr bei dem Sohn und dem Vater bleiben.

Der zweite Abschnitt, wo fast ausschließlich die Lehre vom Sohne abgehandelt wird, gehet von Cap. II, 26 bis Cap. III, V. 24. — Das ist die Verheissung, — so beginnt es V. 25, die Er, nämlich Christus, uns verheissen hat, das ewige Leben, und dies ist uns versiegelt durch die Salbung, die wir von ihm haben. Da wird denn die Aussicht eröffnet bis auf seinen Tag, den Tag seiner Zukunft. Mit der Ermahnung bei Ihm zu bleiben, gehet Hand in Hand die Verheissung von der Herrlichkeit, die wir durch Ihn haben werden: Wir sollen Gott sehen wie Er ist, Ihm gleich sein. Und dann wird bezeuget, wie Christus, der Sohn Gottes, eben dazu

erschienen ist, die Sünde und somit alles wegzunehmen, was an der Erlangung dieser Herrlichkeit hindert. Auch die Werke des Teufels zu zerstören, ist er erschienen; — unter diesen Werken ist vorzüglich genannt der Cainitische Haß, sammt dem Geiz, der das Herz vor des Bruders Noth zuschließt. Die Gnade Gottes in Christo entreißt uns diesem Reiche der Finsterniß und gibt uns Macht Gottes Kinder zu werden, und als die von Gott Gebornen, in denen der Same Gottes bleibt, von der Finsterniß zum Lichte, vom Tode zum Leben hindurchzudringen und in der Kraft der Liebe Christi, da Er sein Leben für uns gelassen hat, also einherzugehen, daß wir unser Herz stillen können, so es uns verdammen will: denn Gott ist größer als unser Herz, — oder in Freudigkeit nehmen, was wir von Gott bitten. Vers 23. fasset alles in einer Summa zusammen, wie wir unsre Stellung zu Christo auffassen sollen, und was wir in Betreff seiner Erscheinung schuldig sind: Wir sollen glauben an seinen Namen und uns untereinander lieben, wie Er uns ein Gebot gegeben hat.

Der dritte Abschnitt vom heil. Geiste, als dem Pfande unserer Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, und also auch dem Pfande unserer Kindschaft beginnt mit der zweiten Hälfte des 24. Verses im 3. Capitel. Dabei ist denn auch die Rede, wie der Geist Gottes vom Geiste des Irrthums zu unterscheiden ist, und wie an dem Bekenntniß der Wahrheit und an dem heiligen Leben, besonders auch an dem Dasein der Bruderliebe und an der dankbaren Gegenliebe zu Gott der heilige Geist und sein Werk in den Herzen zu erkennen sei.

Dieser dritte Abschnitt gehet bis Cap. IV, V. 13 und 14. — Denn die Apostel zeugen eben in der Kraft des Geistes. Vergleiche Evangelium XV, V. 27.

Man wird nicht übersehen haben, wie in jedem der genannten drei Hauptabschnitte das Gebot von der Liebe, die Ermahnung zu derselben, die Beschreibung derselben immer wieder von neuem vorkommt; aber jedesmal in einer andern Beziehung, mit andern Motiven, in anderm Zusammenhange. Aber auch sonst kommt, nur in besonderer Weise, — in jedem Haupttheile das Ganze wieder vor, z. B. Cap. II — neben dem Vater der Sohn und der heilige Geist (die Salbung). Capitel III neben und mit dem Sohne der Vater und der Geist (V. 24 — Er, Christus hat uns den Geist gegeben). Cap. IV neben dem heil. Geist der Vater, der den Sohn gesendet zur Versöhnung. Das ist ja eben ein lebendiger Organismus, — wie schon in den niederen Gebieten der sichtbaren Schöpfung sich

zeigt, — daß in den Theilen das Ganze sich wieder darstellt — und ist doch keine Wiederholung.

Nachdem nun das Object, der große Hauptinhalt des Glaubens Jesus der Christ, der Sohn Gottes den Lesern des Briefes hinlänglich vorgestellt ist, und Gott, der den Sohn gesandt hat zur Versöhnung für die Sünden als die Liebe gepriesen und verherrlicht ist, so wird Beides Vers 16 zusammengefaßt — Glaube und Liebe und bezeuget, wie eben der Glaube, der uns selig macht (nämlich in die Gemeinschaft Gottes uns bringt) ein Glaube an die Liebe Gottes ist. Die Kraft und Frucht dieses Glaubens, der die völlige Liebe Gottes erkennt, wird hierauf beschrieben, wie er Freudigkeit gibt zum Tage des Gerichts, die Liebe zu den Brüdern in sich schließt, die Welt überwindet. Das aber, was diesen Glauben in uns schaffet und versiegelt, ist das Zeugniß der drei Zeugen auf Erden und im Himmel, V. 6. 7. 8. Und dieses Zeugniß Gottes, das anzunehmen eben so unsre Pflicht als unsre Seligkeit ist, ist darin zusammengefaßt, daß uns Gott das ewige Leben gegeben und solches Leben ist in seinem Sohne.

Von Vers 13 an beginnt der Schluß, wie auch allgemein anerkannt ist; es ist dieses schon angedeutet in dem Worte: Solches habe ich euch geschrieben u. s. w. In diesem Schlusse bildet nun wieder den Schluß das so nachdrückliche, dreimalige: wir wissen V. 18 — 20, welches eine kurze Recapitulation der ganzen Heilslehre, ein Inbegriff des im Briefe verkündigten Evangeliums ist.

Die eigentliche Begründung des hier Gesagten, den Beweis dafür, daß die hier gegebene Construction des Briefes die richtige ist, kann der Commentar selbst nur geben, und mögen darum diese Andeutungen hier genügen.

V.

Veranlassung und Zweck des Briefes.

Was so eben bei den Andeutungen über den Gedankengang und die Construction des Briefes gesagt wurde, es müsse bei denselben

sein Bewenden haben, man könne nicht specieller darauf eingehen, ohne der spätern Erklärung vorzugreifen, das gilt auch von diesem fünften Abschnitt, der uns jetzt beschäftigt.

Es kann nicht die Aufgabe sein, eine abermalige Paraphrase des ganzen Briefes oder großer Hauptabschnitte desselben zu geben, wie wir dergleichen z. B. bei Lücke finden, Seite 61 — 63 sqq., und aus diesen Paraphrasen heraus und ihnen gemäß nun wieder ein Bild aus den Gemeinden zu construiren oder zu entwerfen, an welche der Apostel den Brief geschrieben hat, und aus den Protesten des Apostels gegen die Verunstaltung des Bildes der Gemeinde durch die Irrlehrer ein Bild dieser Irrlehrer sich entwerfen, — das ist ein Cirkel, den zu machen eben so überflüssig als darin sich zu bewegen langweilig ist. Lücke sagt freilich: „dieß ist ein in historischen Untersuchungen der Art unvermeidlicher Cirkel.“ Wir aber sagen, eben weil es ein Cirkel ist, soll er vermieden werden; es findet, was etwa zu sagen ist, im Commentar selbst seine Stelle.

Es sei hier nur kürzlich an das oben (in dem Abschnitte: Authentie) über gnostische, über antidoketische Richtungen Mitgetheilte erinnert, daß Johannes, wie im Evangelio so in den Briefen diese gnostischen Irrthümer bestreite. Von den beiden Hauptformen der antichristischen Lüge, von der Cap. II, 18 — 23, — und von der Cap. IV, V. 2 — 6 wird im Commentar selbst näher die Rede sein, und wird da nachgewiesen werden, daß es eben zwei Hauptformen des Irrthums sind. Die Einen (Cap. II, 18 sqq.) leugnen, daß Jesus der Christ ist, leugnen den Sohn; sie wollen nichts von einem Sohne Gottes wissen. Das ist der Ebionitische Irrthum. Die Andern (Cap. IV, V. 2. 3) reden wohl von einem Sohne Gottes, von einem Logos, aber sie leugnen, daß er wahrhaftig Mensch geworden, das „reale Geborensein und Leben und Sterben des Sohnes Gottes“ (Lücke). Dies sind die Doketen in ihren verschiedenen Nuançen.

Es ist ein überflüssiges und auch vergebliches Bemühen, aus diesen beiden Hauptarten des antichristlichen Irrthums eine Hauptart machen zu wollen, wie Lücke in der frühern Ausgabe (S. 62. 67), und zum Theil auch in der neuen es versucht, wenn er in der letztern (S. 66) sagt, „nach der bestimmteren Formel Cap. IV, 2. 3. müsse die unbestimmtere Cap. II, 19 ausgelegt werden, nicht umgekehrt“. Es sind zwei verschiedene Formeln. Wenn es nun (— wie es in der ersten Ausgabe bei Lücke S. 67 heißt), „sehr schwierig ist, den unverkennbaren Antidoketismus Cap. IV, 1 — 3, auch Cap. II,

22. 23. nachzuweisen", so werden wir später, im Commentar selbst, namentlich bei Erklärung von Cap. IV, 2. 3. finden, daß wir dieser Schwierigkeit uns gar nicht zu unterziehen brauchen.

Daß die Veranlassung zur Bestreitung dieser beiden Hauptarten der antichristischen Lüge dem Johannes nahe lag, wird dem nicht zweifelhaft sein, der sich nur etwas mit Philo beschäftigt hat und erkennt, daß diese jüdisch-hellenische Philosophie und Theosophie, wie wir sie in Philo finden, zu jener Zeit namentlich in Alexandrien und dann im vordern Kleinasien sich geltend zu machen suchte. Wie Paulus im Briefe an die Colosser vor solcher Philosophie *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ ϛοιχεῖα τ. κόϛμȣ*, — (Cap. II, V. 8) warnet, haben Andre nachzuweisen versucht (vgl. die *ψευδωνύμος γνῶσις*, 1. Tim. VI, 20). Auch in den Sendschreiben an die Gemeinden Klein-Asiens in der Offenbarung Johannis finden sich Hinweisungen auf gnostische (und die damit verwandten antinomistischen) Irrthümer.

Von andern Zeugnissen wider die gnostischen Irrthümer, die wir schon bei den apostolischen Vätern finden, war oben bereits die Rede und wird im Commentare selbst (bei Cap. IV,) noch die Rede sein.

Nur wolle man nicht außer Acht lassen, daß Johannes, indem er die falsche Gnosis jener Zeit bestreitet, die ähnlichen Irrthümer jeder Zeit bestreitet, — z. B. den Rationalismus und Socianismus, den Manichäismus und Dualismus sammt dem Pantheismus.

Johannes widerlegt wie den Cerinth, die Gnostiker seiner Zeit, so einen Spinoza, Jakob Böhme, Hegel u. A. der spätern Zeit bis auf unsere Tage herab. Alle diese genannten und damit verwandten Systeme des Irrthums haben ja gewisse Hauptstücke mit einander gemein. Dieselben insgesammt kennen nicht den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden: nur durch den Glauben vernehmen wir, daß die Welt aus Nichts geschaffen ist. Sie alle, da sie nicht den Gott kennen und haben, welcher ungehindert, unbeengt durch irgend Etwas außer Ihm, alles seinem Rathschluß dienstbar machen und alles hinstellen kann wie Er will, haben nicht den Gott, welcher ein Licht ist, in dem keine Finsterniß ist. Sie Alle, die aus sich selbst heraus, also aus der Finsterniß, die in ihnen ist, Schöpfung, Urbeschaffenheit und Bestimmung des Menschen, sein Ziel und seinen Weg zum Ziel finden und begreifen wollen, kommen, wie wir weiter unten sehen werden, nicht über den bösen Dualismus hinaus, wel-

cher die Finsterniß in Gott selbst verlegt. Sie Alle stellen, verhüllter oder offenbarer das Böse als etwas Nothwendiges dar, als Etwas, das zur Entwicklung und Offenbarung des Guten unentbehrlich ist, und dieß darum, weil sie den allmächtigen Ueberwinder des Bösen, — der Sünde, des Todes und des Teufels Jesum Christum, den ewigen Sohn Gottes, nicht kennen und weil sie nicht wissen, daß das Leben, welches ewig ist beim Vater, erschienen, daß Christus, der Sohn Gottes, in's Fleisch gekommen ist. Dieser Dualismus schlägt dann gar leicht in Pantheismus um. Diese pseudognostischen Systeme mit einander, die davon ausgehen, der Mensch wisse Alles, Gutes und Böses wie Gott, und die denn dahin gelangen, daß sie die Finsterniß, so in ihnen ist, in Gott hineinverlegen, sie alle finden ihre Widerlegung in der apostolischen Verkündigung, daß Gott ein Licht ist, in dem keine Finsterniß ist, und daß das Blut Jesu Christi des Sohnes Gottes uns also reinigt von aller Sünde, daß wir Gemeinschaft haben mit Gott, der Licht ist. — Die rechte affirmatio ist wie überall auch hier zugleich die negatio negationis, oder, um es anders auszudrücken: in der apostolischen Paraclesis, wie wir sie im Briefe Johannis finden, ist zugleich eine scharf eindringende Polemik enthalten. Es ist nicht abzusehen, warum man beides, Paraclesis und Polemik so einander entgegenstellt, wie oft in der Auslegung des Johanneischen Briefes geschehen, z. B. von Lücke, der in der früheren Ausgabe sogar wollte ausgerechnet haben, das „Polemische in dem Briefe verhalte sich zu dem rein Paränetischen und Didaktischen etwa wie Eins zu Fünf (!)", und uns sagt, „die Polemik gehe ohne alle polemische Form, der apostolischen Paraclesis nur Stellenweise und mit leisem Tritt zur Seite." (S. 52.) Auch in der neuen Ausgabe heißt es: „nach der Johanneischen Art hat man keine bestimmt widerlegende und genauer entwickelnde Argumentation, keine unmittelbare Polemik zu erwarten" (S. 61). Aehnlich de Wette, Baumgarten-Crusius und Andere mehr, so daß diese Ansicht fast herrschend werden will. — Wie kann doch die polemische Form stärker und bestimmter hervortreten als Cap. II, 18 — 23, Cap. IV, 2. 3. u. s. w.? Freilich, es ist diese Polemik eine apostolische: nicht in fleischlicher Weise streitet Johannes, sondern mit den Waffen, die da mächtig sind vor Gott.

Zu dieser apostolischen Polemik gehört es denn auch, daß, wenn gleich die Erscheinung dieses oder jenes Irrlehrers, eines Cerinth und seines gleichen den Apostel mochte zu seinem Sendschreiben mit veranlaßt haben, er doch nicht bei dieser zufälligen Form des Irrthums oder

der Lüge stehen blieb, sondern daß er das Wesen des Irrthums angriff, so daß die Widerlegung des damaligen Irrthums zugleich die aller ähnlichen Irrthümer aller Zeiten ist.

Wenn man hin und wieder zu wenig von einer Polemik Johannis in seinem Briefe hat wissen wollen, so hängt dieß wohl damit zusammen, man hat es zu viel verkannt, daß sich nicht leicht eine apostolische Schrift, die Paulinischen Schriften mit eingeschlossen findet, mit einem solchen Reichthum von Speculationen, von Argumentationen als der Brief Johannis! Die christliche Gnosis tritt der *ψευδωνύμος γνῶσις* hier entgegen. — Jedoch ist es eine Gnosis in Johanneischer Weise, so daß die dialektische Form, wie wir sie z. B. bei Paulus finden, mehr zurücktritt.

Wenn man antinomistische Beziehungen in unserm Briefe nicht hat finden wollen (z. B. Dr. Neander auch bei Joh. III, V. 4. nicht), so ist das schwer zu begreifen. Wie in dem Sendschreiben der Offenbarung Johannis der Antinomismus oder Nikolaitismus auf's ernstlichste bestritten wird, so auch hier im Briefe Johannis.

Wir sahen oben, wie in der Theorie des Dualismus und Pantheismus, also auch in den darin beschlossenen gnostischen Systemen die Lehre mit eingeschlossen liegt, welche den Unterschied zwischen Böse und Gut ganz, oder doch zum großen Theil aufhebt. Die solcher Theorie entsprechende Praxis läßt dann nicht lange auf sich warten.

Hiemit sei denn die Einleitung geschlossen; literar-historische Untersuchungen, wie die bei Dr. Lücke sich findende (— Hauptmomente aus der Geschichte der Auslegung des ersten Briefes Johannis, S. 75 bis 106), so interessant und belehrend sie sonst sein mögen, thun zur Erklärung des Briefes weiter nichts und wollen wir hier um so mehr davon Abstand nehmen, da man besagte Abhandlung bei Dr. Lücke nachlesen kann, und da ich gerne um so mehr für die hier folgende Abhandlung über den Logos des Johannes Raum gewinnen möchte. Gerne würde ich mich auch hier wie bei der kirchenhistorischen Abhandlung Dr. Lücke's auf andere Abhandlungen berufen haben, wenn ich solche gefunden hätte, in welchen die neueren und neuesten Einwendungen gegen die Logoslehre im Sinne der immanenten

Trinität so beleuchtet und widerlegt wären, wie ich es wünsche, und zur Behauptung meines Standpunktes wünschen muß.

Meine literarhistorischen Bemerkungen über die Geschichte der Auslegung der Briefe Johannis sollen nur auf Eins besonders aufmerksam machen, auf die schon oben erwähnte Arbeit des Dr. Lücke. Mit ihr beschäftigt sich mehr denn mit allen andern Commentaren der vorliegende. So man genauer auf den letztern achtet, wird man finden, daß Schreiber dieses in dem Dr. Lücke eine ganze exegetisch-dogmatische Richtung repräsentirt siehet. Die Einwendungen, die nicht nur hin und wieder, sondern an gar vielen Stellen wider die Lückesche Exegese erhoben werden, gelten daher nicht bloß dem einzelnen Manne, sondern eben dieser dogmatischen Richtung, die, obwohl im Ganzen dem Rationalismus und der vor ihm beliebten willkührlichen Erklärungsweise entgegentretend, das Wort Gottes doch nicht festiglich für Gottes Wort hält. Daß die Erklärung des Dr. Lücke ein sonst in vieler Hinsicht, besonders auch in philologischer, so ausgezeichnetes Werk, es doch eben daran fehlen läßt, der „spekulativen Grundgedanken (um mit Dr. Lücke zu reden) sich zu bemächtigen,“ ist oben angedeutet. Dieß nachzuweisen und dadurch wo möglich einen Beitrag zu liefern, daß die seit der oben erwähnten Neubelebung der evangelischen Kirche in Genesung begriffene Exegese noch gründlicher genese durch das Festhalten an dem Vorbilde der gesunden Worte (— ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων — ruft Paulus seinem Timotheus zu — 2. Timoth. I, V. 13), — ist es, was der Verfasser gegenwärtiger Arbeit mit als Ziel derselben sich gesetzt hat.

Und weiter wird man sehen, so man näher eingehen will auf vorliegenden Commentar, daß jedes andere Interesse, also auch das Interesse an Personen, welches für oder wider sie einnehmen könnte, untergeordnet ist und sein sollte dem Einen Interesse, die Wahrheit zu erkennen, zu haben, ihr Zeugniß zu geben. Die Freude ob der Herrlichkeit des Wortes Gottes, in das sich zu vertiefen vorliegende Arbeit so viele Veranlassung darbot, überwog so und überwiegt fortwährend jede andere Empfindung, die sich vielleicht sonst bei Autoren finden mag, daß Schreiber dieses Buches seine Polemik, die allerdings hie und da nöthig war, nicht anders möchte verstanden wissen als eine Bitte: Tritt mir und andern Freunden der Johanneischen Schrift nicht in das Licht und verkümmere mir nicht die Freude an der Herrlichkeit dieses Wortes durch Glossen, welche seinen Glanz verdunkeln. Jeden Beitrag zur Auffindung des wahren Sinnes der

Johanneischen Schrift von jeder Seite her konnte ich daher auf's dankbarste willkommen heißen, und fühle mich in dieser Hinsicht besonders dem Dr. Lücke verpflichtet, und dies um so mehr, da die so umfassende, die mit so reichem Material und mit der so tüchtigen Beurtheilung früherer Auslegungen ausgestattete Arbeit desselben in so vielen Fällen es überflüssig macht, ein großes Heer anderer Exegeten auf den Plan zu führen, und mit der Beurtheilung derselben die Geduld der Leser zu erschöpfen.

Die Lehre Johannis vom Logos.

Die große Aehnlichkeit des Eingangs unsers Briefes (I, V. 1 bis 4) mit dem Proömio des Evangeliums Johannis braucht man nicht erst zu beweisen: der Gedanke daran drängt sich einem auf, und läßt sich gar nicht abweisen, wie auch Dr. Lücke der socinianischen Auslegung gegenüber bezeugt, welche sich vergeblich abmühet, das ὅ im dritten Verse auf das Evangelium, auf die Lehre, nicht auf die Person Christi zu beziehen. Diese Auslegung (wovon gleich weiter unten) finde, sagt Dr. Lücke mit Recht, nicht blos an dem zweiten Verse, der die Analogie auch des ersten Verses mit dem Proömium des Evangeliums augenscheinlich macht, sondern auch an dem αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν V. 1 ein unüberwindliches Hinderniß: denn das lasse sich auf das Evangelium durchaus nicht beziehen, sei in keinem Sinne etwas Tastbares (cf. Commentar, 2te Auflage. Seite 113).

Weiter sagen und schließen wir mit Lücke: Steht unsere Stelle mit dem Anfang des Evangeliums in Verbindung, ist sie daraus im Geiste des Verfassers zu verstehen, so kann ὁ λόγος τῆς ζωῆς, obwohl Johannes 1, 10. 2, 7 — und anderswo λόγος in der Bedeutung von Lehre gebraucht, nichts anderes sein, als der persönliche λόγος, der das Leben der Menschen ist (S. 118).

Was unter diesem λόγος zu verstehen sei, hat die Auslegung nun näher zu erweisen. Man muß hier auf den Anfang des Evangeliums Johannis zurückgehen: denn mit Dr. Lücke ist anzunehmen, daß sich hier 1. Joh. I, V. 1 — 3, eine abbrevirte Formel der Sätze Evang. Joh. I, V. 1 — 4 finde.

Ehe wir zur näheren Erörterung der Logoslehre übergehen, sei es gestattet, eine Bemerkung vorauszuschicken, die auch in Bezug auf

den eigentlichen Commentar ausgesprochen ist. Es ist nämlich die: So anerkennenswerth es ist, daß die Schrifterklärer, von allem Andern absehend, jedesmal nur ihrer Ueberzeugung folgen: so beklagenswerth ist es doch, daß wir unter den namhaften Exegeten dieser Zeit so Wenige haben, die Gottes Wort festiglich für Gottes Wort halten, Wenige, die den eigenen Geist gehörig unter die Zucht des Wortes und des Geistes Gottes stellen, und daß in Folge der hin und her schwankenden Auslegungen dem lesenden Publikum zugemuthet werden muß, die Geschichte der Studien der Commentatoren mit durchzumachen, die der Gelehrte besser allein für sich, auf seiner Studierstube, oder in der Bearbeitung der Collegien-Hefte absolvirt hätte. — Wir sagen dieß hier, — nicht um anzuklagen, sondern um uns und Andern die Freiheit zu vindiciren, daß wir in vorkommenden Fällen verschiedene Ausgaben desselben Autors als ganz verschiedene Werke betrachten, fern von der Verbindlichkeit, in die Ermittlung des Verhältnisses, wie diese verschiedenen Ausgaben sich zu einander verhalten, weiter uns einzulassen. —

Die Logoslehre, obwohl dieselbe bei der Erklärung von Joh. I, 1 — 14 in ihrem ganzen Umfange eigentlich abzuhandeln ist, hier doch summarisch vorzutragen, kann um so weniger unterlassen werden, da das rechte Verständniß derselben wie das Evangelium Johannis so auch seine Briefe aufschließt, und da man bei einem, dessen Commentar über Johannis Evangelium nicht vorliegt, nicht voraussetzen kann, was er darunter versteht, und wie er seine Ansicht begründet.

Daß aber zur Erklärung des Johanneischen Logos die des Philonischen so nöthig ist, wie z. B. Dr. Lücke will, der da behauptet, Johannes sei durch Philo verständlich, ohne ihn nicht (Comment. zu Joh. S. 247. 2te Aufl. *), müssen wir sehr in Abrede stellen. √ Herr in deinem Lichte sehen wir das Licht, — heißt es namentlich bei dem, der Gottes Wort für Gottes Wort hält. Wie der Herr nicht √√ Zeugniß von Menschen nimmt, so ist auch sein Wort der Art, daß es sich selbst Zeugniß gibt, und man würde demselben nicht geringe Schmach anthun, wenn man behaupten wollte, daß wir zum Verständniß eines so wichtigen Hauptstückes, als die Logoslehre ist, worauf die ganze Johanneische Theologie und Christologie erbauet ist, zur Profan-

---

*) In der dritten Auflage wird dieß nicht in dieser Weise behauptet; Philo tritt da bescheidener zurück (S. 273 — 283): aber wir erinnern dabei an das Ebengesagte, daß in vorkommenden Fällen die verschiedenen Ausgaben desselben Autors als ganz verschiedene Werke zu betrachten sind.

√ Psalm 36:10, [illegible] √√ Johannes 5:34
da wird es [illegible] sein.

Literatur unsre Zuflucht nehmen müßten. Wenn, — wie kein Zweifel ist, — nur im Lichte der apostolischen Verkündigung: das Wort ward Fleisch; Gott ist offenbart im Fleisch, — die Johanneische Logos-Lehre zu verstehen ist, so kann über dieselbe bei dem Alexandrinismus, bei der Philonischen Lehre wenig Auskunft geholt werden, da man dem Dr. Nitzsch Recht geben muß (wie sich weiter unten zeigen wird), wenn er sich also ausspricht: „Das Wort ward Fleisch," ist ein Satz, für welchen es in der Denkart jener Zeit keine Vorbereitung gibt, am wenigsten im Alexandrinismus." (Ueber die wesentliche Dreieinigkeit Gottes zur Erwiederung auf Lücke. Theol. Stud. und Krit. 1841. 1s Heft. S. 321). — Dem stimmt im Wesentlichen auch Dr. Lücke bei, wenn er sagt: In realer, menschlicher Erscheinung konnte sich Philo den Logos nicht denkbar machen; das Menschliche, Irdische ist nur Symbol und Werkzeug des Logos, eine wahre Menschwerdung desselben ist ihm ein durchaus fremder Gedanke. Sei auch die Logosidee mit der Messiasidee in Verbindung gebracht, wie namentlich mit jener himmlischen, göttlichen, übermenschlichen Gestalt ὄψις das der Fall zu sein scheine, welche den Rückzug Israels in's Land Kanaan leiten sollte, ähnlich der Erscheinung des Logos in der Wolkensäule bei dem Auszuge aus Egypten, *) so sei diese Verbindung nach Philo's gnostischer Ansicht gewiß eine sehr lose, oder bestimmter, — nur eine doketische. — (Comment. zum Evang. Joh. 2. Aufl. I, S. 243. Aehnlich in der 3. Aufl. I, S. 283.)

Dasselbe bestätigt Lücke weiter unten, wo es heißt (S. 249): „Die bedeutendste Verschiedenheit aber zeigt sich darin, daß Johannes, indem er behauptet, daß das substantielle Wort Gottes in Jesu Christo, dem eingebornen Sohne Gottes, Mensch geworden sei und wahrhaft unter den Menschen gelebt habe, das doketische Princip der Philonischen Gnosis ausschließt, und die Lehre von dem Logos auf die Bahn des christlichen Glaubens an den realen, aber nicht materiellen Zusammenhang des Göttlichen und Menschli-

---

*) Vergleiche hierüber das Nähere bei Gfrörer's Philo I, 528 und folgende Seiten. „Ist nun wirklich das Bild von der göttlichen Gestalt, welche die Juden aus der zweiten Zerstreuung, aus dem zweiten Lande der Knechtschaft heimgeleiten sollte, eine Wiederholung der mosaischen Wolkensäule, so ist auch kraft der Analogie klar, daß unter dem Abbilde wie unter dem Vorbilde, der Logos verstanden werden müsse." —

chen hinführt. Eine solche Anwendung des Logosbegriffs auf die Messiasidee war dem Philo unmöglich." *)

Aber das ist ja gerade das Wesentliche, das Eigenthümliche, das Wunderbare und das Tröstlichste in der apostolischen Verkündigung, daß das Wort Fleisch geworden, daß Gott im Fleisch offenbar ist; — die, welche es leugnen, daß der Sohn Gottes in's Fleisch gekommen, erklärt Johannes für Lügner und Widerchristen. —

Eine nicht unbedeutende Verschiedenheit zwischen Philo und Johannes zeigt sich, wie ganz richtig von Lücke bemerkt wird (a. a. O., S. 248, 2. Aufl.) ferner darin, Johannes erklärt mit großem Nachdrucke, „daß ohne den Logos Nichts geworden sei, was da geworden ist, und stellt sich hiemit der Ansicht entgegen, welche die ὕλη, das Materielle, von der göttlichen Schöpfung ausschloß, und derselben eine Präexistenz vor der Weltschöpfung zuschrieb." — Dieser Ansicht huldigt aber Philo; die Schöpfung aus Nichts, und damit die eigentliche Weltschöpfung kennt er fast eben so wenig wie die heidnischen Philosophen. **)

Wie sehr aber durch diese Philonische Ansicht die biblische Lehre alterirt sei, werden wir weiter unten noch sehen, in der Erklärung des Wortes, Gott sei ein Licht, in welchem keine Finsterniß ist.

Jetzt wollen wir nur an den Ausspruch des Propheten Jeremias erinnern, welcher als das Losungswort, als die heilige Parole wider den heidnischen Polytheismus, Dualismus und Pantheismus den Israeliten den Ausspruch mitgibt: „die Götter, welche den Himmel und die Erde nicht gemacht haben, müssen vertilget werden von der Erde und unter dem Himmel", ***) (d. h. sind falsche, nichtige Götter.) —

*) In der 3. Aufl.: „Nach seiner gnostischen Ansicht konnte sich Philo eine wahre Menschwerdung des Messianischen Logos durchaus nicht denken." S. 283, vergl. S. 293.

**) Vergleiche Gfrörer's Philo, I, S. 194, 195. „Philo läßt die Ideen in dem λόγος sich in die Materie einbilden, die nach seiner Lehre präexistirte." S. 350: „Nach Philo kann nun eigentlich von keiner Weltschöpfung, sondern bloß von einer Bildung derselben die Rede sein". — „Die Materie kann nicht aus Gott sein, denn sie ist todt; sie ist blinde Nothwendigkeit (ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία) S. 329. — Vergl. S. 328. 356. — Aehnliches bei Lücke in der dritten Auflage, S. 292: Ich glaube nicht, daß Philo den Johanneischen Satz (von der Schöpfung auch der ὕλη durch den Logos) gelten lassen konnte. —

***) Jeremias X, V. 11.

„Hiemit hängt aber (heißt es weiter bei Lücke, 2. Aufl. S. 240 und S. 292 3te Aufl.) eine andere Verschiedenheit zusammen, welche im 5. Verse hervortritt, so fern hier die Finsterniß, welche das göttliche Licht nicht aufnimmt, ein rein ethischer Begriff ist, während bei Philo der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß eine physische Basis, und somit eine Nothwendigkeit hat in dem Gegensatz zwischen Gottes Lichtwesen und der lichtlosen ὕλη. Der Gedanke des Johannes, daß der Logos von der Welt nicht erkannt wurde, rein aus Schuld der Menschen, ist dem Philo fremd."

Weiter findet ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen Philo und Johannes sich darin, daß bei ersterem der Logos auf solche Weise von dem „Höchsten (Gott) und Vater aller Dinge als der „andere Gott" unterschieden wird, daß eine völlige Wesens-Einheit zwischen Beiden nicht anzunehmen ist.

„Im Fragmente des Eusebius (vergl. Lücke S. 240) nennt er den Logos bestimmt — *τὸν δεύτερον θεὸν* und unterscheidet von demselben *τὸν πρὸ τȣ̃ λόγȣ*, oder *ὑπὲρ τὸν λόγον θεὸν*, — oder *τὸν ἀνωτάτω κ. πατέρα τῶν ὅλων*. — Er will erklären, in welchem Sinne Gott Genesis I, 27, sage *ἐν εἰκόνι θεȣ̃ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον*, — *ὡς περὶ ἑτέρȣ θεȣ̃*. — *θνητὸν γὰρ ȣ̓δὲν* — heißt es bei ihm — *ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνȣ λόγος*."

Die subordinationische Ansicht Philos vom Logos ist auch in folgenden Worten ziemlich unumwunden ausgesprochen. „In Wahrheit gibt es nur einen Gott, nur uneigentlich (*ἐν καταχρήσει*) mehrere. Deßhalb bezeichne die heilige Schrift den wahren Gott durch den Artikel, denn er heiße *ὁ θεὸς*, während der andere, der es nur dem Namen nach sei, den Artikel nicht bekomme, denn es heiße: *ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ, οὐ τȣ̃ θεȣ̃*, „*ἀλλ' αὐτὸ μόνον*" „*θεȣ̃*." Unter diesem letztern sei der älteste Logos Gottes zu verstehen." (Gfrörer I, S. 286.) —

Nimmt man nun noch dazu, daß ohngeachtet der so eben angeführten Stelle aus dem Fragment des Eusebius, welche für die Persönlichkeit des Philonischen Logos noch am deutlichsten zu sprechen scheint, und ohngeachtet anderer dasselbe bezeichnender Ausdrücke bei Philo, da er die im Feuerbusch erscheinende Gestalt (*μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη*, — — — — *ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τȣ̃*

ὄντος εἶναι) *) das Bild Gottes nennt, da er ihn den παράκλητος, ἱκέτης, ἀρχαγγέλος, πρωτόγενος, ὁ ἄνθρωπος τȣ̃ θεȣ̃, nennt, den Vertreter des sündigenden Menschengeschlechts bei dem Unvergänglichen, den Gesandten des Herrschers an die Unterthanen, — den ältesten Sohn, der nachahmend des Vaters Wege, schafft nach den Vorbildern, **) die er beim Vater schaut; — nimmt man also dazu, daß demohngeachtet „an Philo sein Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Darstellung so sehr einen befremdet" ***): so wird der Unterschied zwischen dem Johanneischen Logos und dem Philonischen noch größer. — Auch das ist nicht mit Stillschweigen zu übergehen, „daß (— wie Dr. Nitzsch sagt — über die wesentliche Dreieinigkeit, S. 327) nach Johannes es unmöglich ist, was bei Philo möglich, viele Mittelpotenzen (λόγȣς) eben so wie Einen zu denken, und dem gemäß den Begriff der θεότης zu degradiren." —

Endlich mag nicht unerwähnt bleiben, „daß bei Philo der Logos nicht so wohl das Prinzip der Offenbarung Gottes vor Gott selbst, als vielmehr der Offenbarung an die Welt ist." (Tholuck Comment. z. Ev. Joh. 6. Aufl. Seite 60.)

Dieß alles nun zusammengenommen, wird man es nicht anders als rechtfertigen können, wenn die frühere Behauptung des Dr. Lücke, †) Johannes sei nur durch Philo verständlich, ohne ihn nicht — als eine irrige auf's bestimmteste zurückgewiesen wird.

Und dieß mußte noch stärker ausgesprochen werden, wenn man einer der neuesten Untersuchungen über den Philonischen Logos, der von Dr. Dorner (Lehre von der Person Christo — zweite Auflage — im ersten Theile, S. 21 sqq.) in der Hauptsache beistimmen kann. — Er stellt den Satz oben an, der der Lückeschen Behauptung fast diametral entgegenstehet. „Philos System bildet — so heißt es S. 22 — ebenso das direkteste Gegenstück gegen das Christenthum, wie ein für Viele täuschendes Seitenstück. In ihm ringt sich das durch Hellenismus tingirte Judenthum bis zu dem Versuche empor, durch die

*) Gfrörer I, S. 283.

**) Gfrörer S. 266. — 274.

***) Gfrörer S. 313.

†) In der 3. Aufl. S. 290 heißt es nur: „Keine frühere und keine andre Darstellung (selbst die im Hebräer-Briefe ist dem Dr. Lücke weniger Johanneisch als die Philonische, 3. Aufl. S. 289) der Logoslehre bietet so viel Erklärung und Zusammenhang dar für die Johanneischen Sätze als die Philonische. —

Kraft des Denkens, das, was die messianische Idee will, zu leisten, eben damit aber auch den Messias zu ersetzen und überflüssig zu machen." — „Schwankend zwischen zwei entgegengesetzten, einander stets eben so suchenden wie fliehenden Seiten seines Systems, zersetze Philo — behauptet Dorner, — den althebräischen Gottesbegriff durch eine paganische Weltanschauung, und beginne eine Art von theogonischem Prozeß dadurch einzuleiten, und nehme in die Abstraktheit seines Gottesbegriffs das ethnische Ingrediens, das Emanatistische. Andrerseits aber reagire sein abstraktes monotheistisches Bewußtsein gegen jede objective und ewige Bestimmtheit in Gott, so daß jede concretere Gestalt, die sich ihm aus seinem einfachen absoluten Wesen hervorbilden wolle, sofort wieder negirt und zurückgenommen werde. (S. 23 — 25.) Das müsse daher vor Allem zugegeben werden, daß der Logos, wenn er hypostasirt sei, von Philo nur als ein von Gott getrenntes, außer der göttlichen Sphäre stehendes, ihm subordinirtes Wesen aufgefaßt sein müßte" (S. 26).

„Hätte Philo den Schöpfungsbegriff — heißt es nun weiter, so müßte der Logos ihm, falls er ihn hypostasiren wollte, wie später den Arianern, Geschöpf sein; daß er ihm das nicht ist, sondern daß er ihn emanatistisch faßt, das bringt ihn scheinbar der christlichen Idee, die später als Homousie ausgesprochen ward, näher, in Wahrheit aber steht ein emanatistischer Gottesbegriff dem Heidenthum näher, wie dem Christenthum, wie auch der Natur der Sache nach eine emanatistische Persönlichkeit immer etwas Verfließendes und Unsicheres hat. Und eben weil zwischen einem emanatistisch vorgestellten Urbilde und zwischen dem vom verborgenen Gotte unterschiedenen, offenbaren schwer eine Differenz zu finden ist, so macht es auch wenig Unterschied, ob man mit Lücke den philonischen Logos hypostasirt glaubt, aber in emanatistischer Weise, oder ob man die göttliche Hypostase bei Philo leugnet, aber den Unterschied zwischen dem offenbaren und verborgenen Gott zugiebt." (S. 26.) — Dorner ist mehr geneigt zu letzterem. Gegen eine besondere Hypostase des Logos spreche auf's entschiedenste sein Wort: „Nichts Göttliches zertheilt sich in der Weise der Abtrennung, sondern es dehnt sich nur aus." (*τέμνεται γὰρ ȣ̓δὲν τȣ̃ θείȣ κατ᾽ ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.*) So weit also der Logos göttlich ist, ist er nur der ausgedehnte, oder sich ausdehnende Gott selbst." (S. 31.) — Aus dem Namen Sohn bei Philo die Hypostase zu folgern, sei schon darum unthunlich, weil er auch die Welt einen Sohn Gottes nenne (*υἱός, ἔκγονος*). (S. 33.)

Der δεύτερος θεὸς (bei Euseb.) werde nur, wie Philo selbst saget, katachrestisch von ihm gebraucht, weil ein δεύτερος θεὸς für ihn eigentlich eine contradictio in adjecto sei. Allerdings weise die Stelle auf ein unvollkommneres Göttliches, das der Berührung mit der Welt fähig sei, während das höchste Göttliche es nicht ist. Allein ob dies unvollkommnere Göttliche persönlich oder nur eine im Begriff für sich fixirte Seite Gottes sei, nämlich die der Offenbarung, die ohne persönlich zu sein, personificirt werden könne, sei damit noch nicht entschieden. (S. 24.)

Für die Persönlichkeit des Logos beweise nicht, daß er ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος πολυώνυμος heiße. Denn so fern die in der Welt auseinandergebreiteten Kräfte, offenbar in personificirendem nicht hypostatischem Sinne λόγοι und ἰδέαι, auch ἄγγελοι heißen, könne der Logos als ihre Einheit ἄγγελος πρεσβύτατος heißen, der Logos könne als κόσμος νοητὸς, als das Prinzip der wirklichen Welt als einer geordneten, Regent der Welt und der in ihr ausgebreiteten Kräfte genannt werden. — Eben so wenig zwängen Ausdrücke, da der Logos in seiner Beziehung zur Sinnenwelt der Legat oder ὕπαρχος der kosmischen Schaar, oder Hoherpriester heiße, die Persönlichkeit des Logos anzunehmen, wie auch Lücke es anerkenne, daß der Begriff des Mittlers (ἀρχιερεύς) nichts beweise (S. 40. 41). — Hoherpriester heiße der Logos einmal als die unzertrennliche Einheit der Welt, die er als κόσμος νοητὸς als Weltidee darstellte, und in dieser Idee sei das Einzelne versöhnt und bei Gott vertreten (S. 42). Real aber, so fern er eine nicht unwirksame Idee sei, sondern die wirkliche Welt mit ihrer bildsamen Materie zum wirklichen Abdruck seiner selbst, des göttlichen Siegels, oder zum Kleide mache, darin er allgegenwärtig lebe und webe und seine Ideen darstelle. Und als diese lebendige, kräftige Einheit leiste er so wohl der Welt Bürgschaft für ihre Vollkommenheit in Gottes Augen, als auch Gott selbst, dem Seienden. — — (S. 43.)

Aus dem Allen schließt Dorner, daß nicht blos nichts nöthige, den philonischen Logos hypostatisch zu fassen, sondern daß Alles, was man dafür anführe, näher besehen, dagegen sei. (S. 43.) — Höchstens bahne sich in der philonischen Logoslehre die Lehre von Unterschieden in Gott an. Gott sei unterschieden nach seinem Ansichsein und nach seiner Lebendigkeit, als ein an sich Seiender, τὸ Ὄν, als aktuelles Sein der Logos (S. 44). — Der Logos lasse sich nicht als einen objectiven Unterschied Gottes von Gott fixiren; denn fiele die Vernunft wirklich nur auf die Seite des Logos, so wäre Gott an

sich kaum Gott zu nennen. Philo verlange, daß der Geist auf der Höhe des Denkens die Vielheit der Zahlen, die Dreiheit und selbst die der Monas benachbarte Dyas überschreite und zu der unvermischten schlechthin einfachen und bedürfnißlosen Idee sich erhebe. Alle scheinbare Mehrheit in Gottes Wirken, sowohl in Beziehung auf die ideale als wirkliche Welt, falle daher auf die Seite des Betrachters. (S. 45.)

Ob Dorner nun in seiner Bestreitung des hypostatischen Logos bei Philo Recht habe oder die Andern, wollen wir hier dahingestellt sein lassen, aber das wird man Dorner zugeben müssen (— und auch Lücke stimmt ja dem bei), daß das Göttliche Philo's seinem Logos nicht wirklich zukomme. Denn das, was ihm in Gott das Beste und Innerste ist, ist unmittheilsam; oder anders angesehen: das philonische Absolute läßt keine Unterschiede in die innerste göttliche Sphäre eindringen, sondern hat nur einen Strahlenkreis, eine Lichtwelt um sich, in der es sich spiegelt; das ist das Göttliche nach seiner Offenbarungsseite, im Logos zusammengefaßt (S. 27). — Weiter wird man auch darin Dorner nicht widersprechen, daß bei Philo gar kein Bedürfniß einer Menschwerdung Gottes da ist, um unsere Sünde zu versöhnen. — „Die Welt däucht ihm schön (— heißt es S. 46) und vollkommen zu sein; er hat vom hellenischen Trunke gekostet und vermißt nichts in ihr. Vom ethnischen Standpunkt zum physischen zurückgesunken, hat er keinen Sinn, kein Bedürfniß für Geschichte, und ist für ihn in Wahrheit kein Zwiespalt in der Welt und keine eigentliche Versöhnungsbedürftigkeit vorhanden." „Die Propheten, die Weisen, — dieser Adel der Menschheit, sind die Versöhnung, das Lösegeld für die Welt." (S. 47.) „Die Stellvertretung hat nur physischen Charakter: die Welt wird versöhnt durch Israel, ohne es zu wissen, und ohne persönlich in sich die Versöhnung zu vollziehen." (S. 48.)

Die Versöhnung ist dem Philo wegen seines Begriffs von der Sünde und der göttlichen Gerechtigkeit gar nicht nöthig. Denn das Böse hat seinen Ursprung in der Schöpfung, an der sich untergeordnete Kräfte betheiligten. Anderwärts geht Philo auf die Materie zurück, als die Ursache des Bösen. Da kann von persönlicher Schuld schwerlich die Rede sein. — Die Versöhnung ist auch darum überflüssig, „da der Gesetzgeber Gott nur als zornig darstellt, damit die Rohen sich fürchten. Von dem ernsten Kampfe, den die Edelsten des Alttestamentlichen Volkes kämpften, um die heilige Gerechtigkeit Gottes und die Gnade Gottes zu vermitteln, weiß Philo nichts." —

(S. 52.) Kein Wunder, daß dem Philo „die Messiasidee zur todten Kohle geworden." (vergl. das Obengesagte von der übermenschlichen Erscheinung [ὄψις], welche die Juden zurückführen soll.) — Eine Menschwerdung Gottes ist bei dem philonischen System absolut unmöglich. (S. 50.) Die Ursache davon ist einerseits Philo's immer wieder zur blos physischen Unendlichkeit zurückfallender Gottesbegriff, andrerseits die allem Sterblichen beigemischte ὕλη, daß „Gott nicht nach der Größe seiner Gnade mittheilsam ist, sondern nach der Fähigkeit der Geschöpfe, zu empfangen. Seine Kraft ist überschwenglich: alle Kräfte Gottes unbegrenzt unendlich; das Gewordene ist zu schwach, als daß es ihre Größe aufnehmen könnte, und so gab Gott unserer Natur nicht Alles, sondern nur so viel, als unsere sterbliche Complexion fassen konnte." (S. 55. de opif. §. 6.) Damit der Mensch ein höheres Dasein erreiche, muß er den Körper verlieren. Gott und Welt weiß Philo nur so zu unterscheiden, daß Gott der Thätige, Unveränderliche, die Welt das Wechselnde, Leidentliche ist. Dieser letzte Unterschied schiene ihm zerstört, wenn Gott Mensch würde. Denn er weiß weder das Leiden auch zu betrachten als eine That, noch den Körper anders als eine Grenze und Schranke zu denken, während das Christenthum ihn als wesentliches Moment der Selbstverwirklichung des Geistes betrachtet. Sein Christus, wenn er irgend eines bedürfte, könnte nur der λόγος ἀΐδιος sein, also ein doketischer; aber nicht einmal nach einer neuen Theophanie des Logos trägt er Verlangen. — So wenig hat er auch nur eine metaphysische Einigung der kosmischen (?) Gegensätze, Gottes und der Welt, daß der Mensch, der am ehesten als Einheitspunkt könnte betrachtet werden, in dem sich die Extreme durchdringen, sofern göttlicher Logos und die ὕλη in ihm geeinigt sind, nach zwei Seiten doch diese Einheit nicht wahrhaft darstellt. Denn Gott bleibt der wirklichen Menschheit fremd. . . . . Der Mensch aber bleibt selbst dem andern Extrem, der ὕλη so fremd, daß er seine Wahrheit erst hat ohne sie, wie Philo den Urmenschen denkt und die Vollendeten: so daß beide Endpunkte, Gott und ὕλη, außer dem Menschen liegen, seine Freiheit und sein Wissen absolut beschränken und ihm als absolutes Geheimniß wie als unbezwingliche Macht der Schwere gegenüber stehen. Sie stehen aber beide auch einander unversöhnt gegenüber, und wie ihr Dualismus in dem Bewußtsein des Menschen sich spiegelnd die tiefste Unseligkeit setzen muß, so stellt er auch über Gott selbst, der der Materie nie völlig mächtig werden kann, obwohl er's doch möchte, ein dunkles Fatum, raubt

dem Gottesbegriff die monotheistische Absolutheit und drückt ihn in's Paganische herunter." (S. 56.)

So viel ist nun wohl klar, dieser alexandrinischen Religions-Philosophie, dieser trüben Vermischung von platonischer Philosophie und alttestamentlichen Theologie bedarf das krystallhelle Johanneische Zeugniß nicht, um verstanden zu werden, — ein Zeugniß, das da zeuget vom Worte, das im Anfange war beim Vater, — vom Leben das ewig ist, und erschienen ist, welches die Apostel gesehen haben mit ihren Augen, gehöret mit ihren Ohren, betastet mit ihren Händen.

Etwas anders wäre es mit der Behauptung, Johannes habe die Bezeichnung mit dem Namen *λόγος* aus dem Kreise seiner Umgebung entlehnt, „um diejenigen, welche sich mit Spekulation über den *λόγος* als den Mittelpunkt aller Theophanien viel beschäftigten, von ihrem religiösen Idealismus zu einem religiösen Realismus, zu der Anerkennung des in Christo geoffenbarten Gottes hinzuführen." *)

Noch weniger als aus Philo und seiner jüdisch-alexandrinischen Theosophie läßt sich aus den alttestamentlichen Apocryphen, aus der Weisheit Salomonis, oder gar aus Jesus Sirach die Johanneische Logos-Lehre erklären oder ableiten. — Die Weisheit im Sirach ist offenbar nur Personification. Das Räthsel von der Weisheit, mit großem Pathos und ziemlicher Breite dargelegt (C. XXIV), findet seine Lösung in dem Spruche: dieses Alles ist das Buch vom Bunde des höchsten Gottes, das Gesetz, das Moses gebot, zum Erbe der Versammlungen Jakobs" (V. 22). — Vergeblich wendet Gfrörer **) ein, — „dieses Räthsel (vom 1. bis 21. Verse) stehe in keinem richtigen Verhältnisse zu seiner Auflösung. Der 22. Vers (— heißt es) ist wie ein kalter Streich auf die feurige, großartige Schilderung, die vorangehet. Denn wie kann die weltschöpferische Weisheit, welche im Nebel die jugendliche Erde befruchtete, und in der Wolkensäule Israel voranzog, auf das Buch des Gesetzes, auf Etwas so Einzelnes beschränkt werden?" —

Solcher ungehörigen Zusammenstellungen und Combinationen finden sich wie in den andern apokryphischen Büchern, so auch im Sirach mehrere. Der Schlüssel der Erkenntniß, die Lehre Mosis

*) Vgl. Tholuck's Commentar zu Johannis, 6. Aufl. S. 61.

**) Philo u. d. alex. Th. II, S. 31.

und der Propheten von dem Mittler (Hiob 33), dem Bundesengel, in dem der Name Jehova's ist, von dem Messias, dem Herrn zur Rechten des Herrn, ist den Verfassern der apokryphischen Bücher schier abhanden gekommen, wie das sehr gründlich in einer Abhandlung über die Authentie des Daniel (in Tholuck's liter. Anzeiger, 1835. Nro. 77 — 80) nachgewiesen ist. *)

Ein Sirach wußte sich daher nicht recht zu helfen, wenn er die Stelle in den Sprüchwörtern, Cap. VIII, von der Weisheit nachahmte und in seiner Weise copirte, weil er sie nicht verstand. Geben wir mit Dorner zu (S. 21), daß bei dem Siraciden die σοφία ihre Befriedigung weder in dem allgemeinen Eingewurzeltsein in Jacob, noch in jenem äußerlichen Wohnen bei ihm hat, — so unterschreiben wir auch das bei ihm: „Der Siracide läßt die Weisheit nach immer wachsender Ausbreitung streben. V. 17 — 22. Mehr sucht er nicht, ein extensives Wachsthum genügt ihm." — Die kühne Hypothese Gfrörer's, Sirach habe jene Schilderung der Weisheit Cap. XXIV, V. 1 — 21 anderswoher entnommen, sie sei ein Fragment jüdisch-alexandrinischer Theosophie, und nur die Auflösung im 22sten und den folgenden Versen habe er aus seiner eigenen Denkart genommen, — ist daher eine ganz überflüssige, auch sonst ganz und gar unbegründet. — Darin aber zeigt sich Gfrörer von einem richtigen Takt geleitet, daß er in jener Stelle Sirachs, die die Weisheit mit dem Gesetze Mosis identificirt, eine arge Verkümmerung dessen findet, was sonst alttestamentliche Theologie oder alexandrinische Theosophie von der weltschöpferischen Weisheit berichtet. Unbegreiflich ist es, wie in dieser Verkümmerung Dr. Lücke den natürlichen, innern „Fortschritt des hebräischen Geistes in der Betrachtung der Weisheit"

*) „Es findet sich nicht nur keine entsprechende Anschauung (in den apocryphischen Büchern), sondern die Erwartung des persönlichen Messias ist verschwunden. 1 Maccab. III, 8 ist es Judas, der ἀπέστρεψεν ὀργὴν ἀπὸ Ἰσραήλ, und seine Nachfolger geben dem Volke die selige Muße, unter dem Feigenbaum und Weinstock zu sitzen. So wenig wie 1 Maccab. IV, 46 — eben so wenig ist 1 Macc. XIV, 41 — zu den Zeugnissen von einer messianischen Erwartung zu rechnen. Der Artikel hätte beidemal hinzugesetzt werden müssen, wenn die bestimmte Person des Messias gemeint wäre. — ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην heißt es — bis wieder einmal ein Prophet aufstehe; — und wie armselig ist das Geschäft, dessen Erledigung man von ihm erwartet. — Das ethische Moment tritt in den Erwartungen der apocryphischen Bücher sehr zurück; nur Befreiung von Feinden erwarten sie." S. 742.

finden kann. *) — Ein Rückschritt ist es, ein sehr großer Rückschritt. — Jedoch davon werden wir weiter unten in der Erklärung von Sprüchw. VIII reden, wo wir die Behauptung zurückzuweisen haben, „der Ton der ganzen Stelle (Sprüchw. VIII) setze es außer Zweifel, daß die Weisheit Gottes hier nur in dichterischer Lebendigkeit personificirt, nicht hypostasirt werde.“ (Lücke 2. Auflage, S. 218 3. Aufl. S. 259.) Auch Tholuck schließt sich dieser Meinung an. (Comment. S. 55.)

Das Buch der Weisheit, wahrscheinlich in Alexandrien geschrieben, nähert sich mehr der philonischen Theosophie. — Zwar der allvermögende Logos (ὁ παντοδύναμος — C. XVIII, V. 15), der Beamte Gottes, der an den Himmel reichend, auf der Erde einhergehend, die ägyptische Erstgeburt tödtet, kann schwerlich als eins mit der σοφία angesehen werden: „denn wie sollte, — fragen wir mit Gfrörer (II. S. 232) — der reinste Abfluß des göttlichen Urlichts eins sein mit dem Pestengel, dem Verderber?“ — Auch Philo, — heißt es weiter bei Gfrörer, — leite nirgends den Tod der ägyptischen Erstgeburt, noch das Sterben unter dem Volke (Weish. XVIII, V. 22) von ihm ab, im Gegentheil erkläre er in letzterer Geschichte Aaron, den Ueberwältiger des Todesengels, für Sinnbild des Logos.

Die Hauptstelle im Buche der Weisheit, die in Betracht zu ziehen ist, wenn man eine Vergleichung mit der Johanneischen Logoslehre anstellen will, ist die bekannte Cap. VI, 13 — bis VIII, V. 3. — Die wichtigste Frage ist die, ob diese hier vorkommende Weisheit als eine Person oder nur eine dichterische Personification anzusehen ist. Ersteres behauptet Nitzsch, und will die Weisheit 7, 26 ff. „unbestritten als das gottwesentliche Gegenbild des göttlichen Wesens“ angesehen wissen. (a. a. O. S. 308.) Auch Tholuck neigt sich zu der Annahme, daß die Personification von Cap. V, V. 22 an, in dogmatische Hypostasirung übergehe. A. a. O. S. 55. Das letztere bestreitet auf das entschiedenste Bauermeister; **) das Wahrscheinlichere ist es auch dem Dr. Lücke. „Je mehr aber der Verfasser, — lautet es bei ihm, — die Weisheit unter der Form eines strömenden, alles durchdringenden Geistes nach Art der Platonischen Welt-

*) A. a. O. S. 222. 2. Aufl. — S. 262 dritte Aufl.

**) Commentarius in Sapient. Sal., S. 85. 86. Sicuti autem Cabbalistis ἀπόῤῥοιαι non fuerunt naturae, a deo separatae, propriaque ὀυσία existentes (ὑφιςάμενα, πρόσωπα) sic nostro quoque Sapientia mera est vis divina operans.

seele darstellt, desto entfernter scheint er noch von der spätern Hypostasirung derselben unter der Gestalt eines individuell persönlichen Wesens, eines δεύτερος θεός." (a. a. O. S. 228.) — Gfrörer will die Frage unentschieden lassen. (S. 228.)

Es ist auch in der That schwer, zu einem festen Abschluß zu kommen. Ein Schwanken zwischen alttestamentlicher, aus Moses und den Sprüchwörtern Salamos entlehnter Theologie und zwischen Platonischer und orientalischer Philosophie ist nicht zu verkennen. Zu letzterer gehört, wenn die Weisheit ein Hauch der Macht Gottes genannt wird (ἀτμὶς — τῆς τε̃ θεε̃ δυνάμεως), ein lauterer Ausfluß (ἀπόῤῥοια εἰλικρινῆς) seiner allmächtigen Herrlichkeit. (Cap. VII, V. 25.)

Am stärksten scheint das Hypostatische der Weisheit in den Ausdrücken Cap. VIII und IX hervorzutreten, wo von ihr gesagt wird, sie habe Umgang mit Gott (συμβίωσιν θεε̃ ἔχουσα = habens conversationem Dei), sei der heimliche Rath in der Erkenntniß Gottes (μύςις, — die Eingeweihte), *) und ein Angeber **) seiner Werke (αἱρετὶς = electrix), die πάρεδρος die Genossin des Thrones Gottes (Cap. IX, V. 4).

Die Ausdrücke, Cap. VII, V. 26, wo die Weisheit Abglanz des ewigen Lichtes, ein unbefleckter Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, und ein Bild seiner Güte genannt wird (ἀπαύγαςμα,— εἰκὼν), scheinen auch am ungezwungendsten erklärt werden zu können, wenn man eine hypostatische, persönliche Weisheit darin findet. Man wird hiebei erinnert an Ebr. I, wo der Sohn Gottes ἀπαύγαςμα τ. δόξης und χαρακτὴρ τ. ὑποςάσεως τ. θεε̃ genannt wird, — und an Colosser Cap. I, wo der Sohn Gottes das Bild (εἰκὼν) des unsichtbaren Gottes genannt wird. Nur die Zusammenstellung dieser Ausdrücke V. 26 mit den obenerwähnten ἀτμὶς und ἀπόῤῥοια, und noch mehr der Schluß im 27. Verse erschwert die Deutung wieder, welche eine hypostatische Weisheit annehmen möchte. — Denn, wenn die Spitze des Gedankens Vers 22 — 27 offenbar die ist, die Weisheit steigt von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen (εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνεσα) und macht Freunde Gottes und Propheten, — so tritt das Persönliche der Weisheit doch ziemlich zurück.

*) „Sie ist eingeweihet", wie Gfrörer es gibt, läßt weniger an ein Subject denken.

**) h. e. deo suadet et suppeditat id, quod sit perficiendum.

Man siehet, es fehlt, um die Weisheit als Person zu erkennen, an der rechten Erkenntniß des Messias, des Gewächses Davids, der zugleich Jehova unsere Gerechtigkeit ist.

Wir stimmen daher ganz Dr. Dorner bei, wenn er von der σοφία im Buch der Weisheit und von der alexandrinischen Logoslehre überhaupt sagt: „Es entziehet der Universalismus der hellenischen Logoslehre der christlichen Grundidee wider alle anthropologischen und theologischen Grundlagen, indem der Standpunkt der historischen Offenbarung, die eine wesentliche Seite auch der Christologie der Kirche bildet, verlassen wird und sich in eine allgemeine, innere Offenbarung Gottes im Geiste verflüchtigt; und nach dieser Seite könnte nur eine doketische Christologie auf diesem Boden sich erheben. Ueberhaupt bliebe bei dieser Allgemeinheit und reinen Geistigkeit in der Wirkungsweise des Logos kein Grund zu einer Menschwerdung wie die in Christo mehr übrig auf Seiten der Menschen. Endlich schließt dieser Begriff des Logos durch den unmittelbaren Universalismus seiner Wirksamkeit, wie durch das stete Zurücksinken seiner Hypostase in Gott, d. h. in bloße Personifikation durchaus den Gedanken aus, daß dieser ganze Logos und nicht blos ein Theil von ihm, ein Erzeugniß seiner Kraft, in Christo erschienen sei. Und das ist, christologisch bezeichnet, die ebjonitische, also gleichfalls der christlichen Idee vom Gottmenschen nicht genügende Seite, wohin diese alexandrinische Ausbildung der Logoslehre führen mußte.“ (S. 20.)

Die Stellen, die im Buche der Weisheit, noch am ersten das Hypostatische der Weisheit erscheinen lassen, — die im VIII. und IX. Capitel, weisen unverkennbar auf Cap. IX in den Sprüchwörtern Salomonis hin. Hier ist der Born und Quell der lautern, himmlischen Offenbarung, woraus geflossen ist, freilich nicht ungetrübt durch Philosophie, was in der alexandrinischen Theosophie von der Logoslehre und von der Weisheit, der Throngenossin Gottes, sich findet.

„Die Weisheit (Sprüchw. Sal. Cap. VIII) — heißt es bei Dr. Nitzsch a. a. O. S. 310, — rühmt: er schuf mich, gründete mich, er zeugte mich. Hier ist die Spur eines göttlichen Prozesses, der Keim einer ontologischen Selbstunterscheidung Gottes. Denn für's Erste zwar ist diese Weisheit die in der Welt, namentlich in der Menschheit, insonders in Israel einheimische Gottesmittheilung, aber sie will kein Geschöpf wie andre, kein Engel sein, keine unselbstständige Kraft oder Wirkung, sie will in ihrer Gottheit

erkannt und verehrt sein, ohne den Begriff der Gottheit zu erschöpfen. Sie will Gott aus Gott sein: Jehova schuf mich, ein Schaffen, welches nach dem Zusammenhange eben kein natürliches, creatürliches Dasein gibt, sondern eine offenbar transcendirende Bedeutung hat." „Diese Sophia unterscheidet durch „im Anfange seines Wegs" und durch קדם בטרם — einen der Weltschöpfung vorausgehenden Akt, den Akt ihrer Geburt" (S. 325). — „Die Unterscheidung, — heißt es S. 319, — der ersten und zweiten Potenz in der Trias wird vollendet im Alten Testament durch die Lehre von der Weisheit, welche der gnostische Höhepunkt des Alten Testaments ist."

Dieser Erklärung des Dr. Nitzsch, welche in der Weisheit, Spr. VIII — weder ein bloßes Geschöpf, noch eine unselbstständige Kraft oder Wirkung, sondern eine ontologische Selbstunterscheidung Gottes, Gott aus Gott erkennt, oder mit andern Worten, eine Hypostase, eine Person, die gezeugt von Jehova vor aller Zeit, Gott gleich, doch von dem erzeugenden Jehova sich unterscheidet, — dieser Erklärung wird jene unpartheiische Exegese zustimmen müssen, die ohne Vorurtheile und dogmatische oder philosophische Befangenheit zum Texte hinzutritt. — Denn, daß ein Wesen, das von Ewigkeit ist, vor allen Werken (קֶדֶם מִפְעָלָיו) oder Geschöpfen Gottes, keine Kreatur sein kann, ist unwidersprechlich. Vor allen Geschöpfen war nur der Schöpfer. Die Schöpfer-Macht und Schöpfer-Ehre will Gott, laut der Schrift, mit keinem Geschöpfe theilen. Ich Jehova, — heißt es Jesaias Cap. 44, V. 24, mache dies alles, breite den Himmel aus allein (לְבַדִּי) und mache die Erde weit ohne Gehülfen. (מֵאִתִּי — von mir selbst).

Die Lehre, daß Gott zu rein und zu erhaben sei, um mit der Schöpfung, namentlich einer groben materiellen, wie die jetzige ist, sich zu befassen, — daß er dazu gewisser Mittel-Wesen, oder Demiurgen sich bedient habe, die nicht Gott gleich seien, gehört der falschen Gnosis an und ist ganz und gar unbiblisch. — Die Weisheit also, durch die Gott alles geschaffen, die sein Werkmeister war, muß Gott gleich sein. — Daß sie aber nicht eine unselbstständige Kraft, eine bloße Wirkung oder personificirte Eigenschaft Gottes ist, sondern die selbstständige, persönliche Weisheit, ist klar ausgesprochen in den Worten: Ich war bei Ihm (— bei Jehova) sein Werkmeister, (אָמוֹן), seine Lust täglich, spielte vor ihm zu aller Zeit. Ich

spielte auf dem Kreis seiner Erde, und meine Lust war (ist) bei den Menschenkindern.

Die Frage Agurs am Ende der Sprüchwörter (Cap. 30, V. 4): Wer fähret hinauf gen Himmel und herab? — Wer hat alle Enden der Erde gestellet? Wie heißt er; und wie heißt sein Sohn? — bestätigt die so eben gegebene Erklärung von Sprüchw. VIII, — daß die Weisheit, Jehova's Werkmeisterin, nicht eine bloße personificirte Eigenschaft Gottes, sondern eine Hypostase der Gottheit, eine Person ist. — Der Sinn der Stelle Sprüchw. VIII wird uns vollends unzweifelhaft, wenn wir sie im Lichte der alttestamentlichen Christologie betrachten. Diese aber hat die im Pentateuch, im Buche Josua und in dem Buche der Richter so oft vorkommende Lehre von einer Mehrheit der Personen in der Gottheit, oder des Theologumenon (wie es Dr. Hengstenberg nennt) von dem Engel des Herrn (dem מַלְאַךְ יְהוָה) zu ihrer Voraussetzung.

Wir stimmen ganz Hengstenberg bei, wenn er sagt: „Wollen wir das Verhältniß des Jehova zu dem Messias, wie es von den alttestamentlichen Schriftstellern gedacht wurde, tiefer ergründen, so müssen wir uns in eine ausführliche Erörterung des Theologumenon von dem Gesandten oder Engel Gottes einlassen." (Christologie I, S. 219.) Nicht blos wird, wie Dr. Nitzsch sagt, — „eine Unterscheidung der ersten und zweiten Potenz in der Trias innerhalb des Mosaismus angebahnet" (a. a. O. S. 319), sondern auf's deutlichste ausgesprochen. — Wollten wir auch nicht besonders hervorheben das: Jehova ließ regnen Schwefel und Feuer vom Jehovah vom Himmel (Genes. XIX, Vers 24), so weiset doch sehr stark auf eine Mehrheit der Personen in der Gottheit der Engel des Herrn hin, welcher der Hagar erscheint (Gen. XVI), und welcher sich ein göttlich Werk beilegt, die unzählige Vermehrung von Hagars Nachkommenschaft (V. 10). Hagar nennt ihn geradezu: du Gott siehest mich. — Der eine von den drei Männern, die bei Abraham einkehren, offenbart sich dem Abraham als Jehova, wird auch von ihm als Richter aller Welt angeredet (Gen. XVIII, V. 14. 17. 25). — Der Engel des Herrn, der dem Abraham verbietet, seinen Sohn zu opfern, erklärt sich für eins mit Gott, da er spricht: Jetzt weiß ich, daß du Gott fürchtest, da du selbst deinen einigen Sohn nicht verschonet hast um meinetwillen. (Gen. XXII, V. 12.)

Wir berühren nur, was bei Hengstenberg näher nachzulesen ist, daß der Engel, der dem Jakob im Traum erscheint, sich den Gott

Bethels nennt, also den, der auf der Spitze der Leiter stand und sich Gott nannte (Gen. 31, V. 11, 13 verglichen mit Gen. 28, V. 11 — 22); daß der Mann, mit dem Jakob rang, und den Hosea den Engel Gottes nennt, von Jakob Gott genannt wird und daß er sich selbst so nennt (Gen. 32, 28); daß der dem Josua erscheinende Fürst über das Heer Gottes sich göttliche Ehre beilegt, und (Cap. VI, 13. 15) Jehova genannt wird; daß der Engel des Herrn, dem Gideon erscheinend, und dann dem Manoah, mit Gott identificirt wird.

Nur auf zwei Stellen machen wir noch aufmerksam, welche auf das bisherige noch ein besondres Siegel drücken. — Dem Moses erscheint der Engel des Herrn im feurigen Busch: als er hinzunahen will, spricht derselbe: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, — also der wahre, der Ewige Gott, der Himmel und Erde gemacht hat. — Von dem Engel des Herrn, der in der Wolken- und Feuersäule vor Israel hinging (2. Mos. 14, 19) sagt der Herr zu Israel: Hütet euch, daß ihr ihn nicht erbittert: mein Name ist in ihm d. h. mein Wesen. Es wird ihm die Macht beigelegt, die Sünde zu behalten oder zu vergeben. — Daß dieser Engel des Herrn, der bisher in der Wolken- und Feuersäule Israel geführt, der Herr, Jehova selbst ist, kann man daraus unwiderleglich zeigen, daß Moses gegen die Strafe Einsprache erhebt, da der Herr drohet, er selbst wolle um der Hartnäckigkeit des Volkes willen nicht mehr in seiner Mitte sein, mit ihm ziehen, sondern einen Engel ihm senden, d. h. einen erschaffenen, eine Kreatur. Nein, sagt Moses, du sprichst: führe das Volk hinauf, und lässest mich nicht wissen, wen du mit mir senden willst. (2. Mos. 33 V. 12.) Von dem erschaffenen Engel, von einer bloßen Kreatur nimmt er gar keine Notiz; er beruhigt sich erst, als der Herr sagt: mein Angesicht soll gehen, damit will ich dich leiten. — Wo nicht dein Angesicht gehet, spricht Moses, so führe uns nicht von dannen herauf. — Ob nun dieß Angesicht Gottes (nachher auch ganz so viel als Gott selbst V. 18. 20.) die zweite Person in der Gottheit ist, so viel als der Engel des Angesichts, der Israel half, (Jes. 63, 9.) — welches das wahrscheinlichste ist, — ob daher der zu Moses Redende die erste Person der Gottheit ist, von der zweiten als seinem Angesicht sich unterscheidend, — oder ob das Wort: mein Angesicht soll mit euch ziehen, von der zweiten Person geredet wird und nur so viel heißen soll als: ich will selbst euer Begleiter sein, mag hier unentschieden bleiben: das stehet auf's deutlichste hier, daß der Engel des Herrn, der in der Wolken- und Feuersäule Israel führte, der Herr selbst, Jehova war. —

Wie man nach diesen Stellen, wenn vom Engel Jehova's die Rede ist, noch an einen niederen Engel denken kann, an eine mit Gott nicht durch die Einheit des Wesens verbundene Person, (wie z. B. Augustin, Hieronymus, Gregorius M., und von neueren Vater, Gesenius, Bretschneider, Baumgarten = Crusius und A., bei Hengstenberg Christ. I, 227 — 229) ist schwer zu begreifen. Eine Erklärung, die man versucht hat, daß diesen niedern Engeln göttliche Namen, Verrichtungen und Prädicate beigelegt werden, und daß man ihnen göttliche Verehrung erweist, weil die Engel selbst ihre Persönlichkeit zurücktreten ließen, und weil sie in Gottes Auftrage, auch in seiner Person redeten und handelten, beruht auf solcher Willkührlichkeit, daß man sie einfach zurückweisen muß. Sollten denn diese Engel, wenn sie niedere Wesen waren, nicht eben so demüthig wie der Engel in der Offenbarung Joh. (Cap. XIX, Vers 10, — XXII, V. 8) jede Verehrung zurückgewiesen haben, namentlich Anbetung, die nur Gott dem Herrn gebühret? — Was für eine unentwirrbare Verwirrung im Worte Gottes gäbe das, wenn so das Geschöpf im Namen des Schöpfers redete, sich so mit ihm identificirte, ohne es vorher anzukündigen: das saget der Herr, der mich sendet! —

Hengstenberg, der sonst auf's entschiedenste die Einheit des Wesens des Engels des Herrn mit Jehova annimmt, meint zwar, diese Annahme, wonach die Engel im Namen Gottes reden und handeln sollen, und als Gott angeredet werden, sei an und für sich nicht unstatthaft. Diese Hypothese lasse sich weit vollkommener und stärker, als von ihren Freunden geschehe, aus der Schrift selbst nachweisen. So rede Lot die beiden Engel mit dem allein Gott zukommenden Namen אֲדֹנָי an, und auch seine folgenden Worte: „dein Knecht hat Gnade gefunden in deinen Augen und du hast mir große Barmherzigkeit erwiesen, indem du mir das Leben erhalten" — — zeigeten an, daß er in dem Gesandten den Sendenden vor Augen habe. (I. S. 230.)

Diesem Hengstenbergischen Beweis für eine Hypothese, welcher er sonst selbst abgeneigt ist, muß zuvörderst entgegengesetzt werden, daß es in dogmatischer Hinsicht gar nicht maßgebend sein kann, wenn Lot, dessen Rede und Werke ja eben sonst nicht als Worte und Werke des heiligen Geistes sich erweisen, — in dem Gesandten den Sendenden vor Augen hat und anredet. Es werden Lots Worte hier nur als zur Geschichte gehörend referirt, ohne daß über ihren Werth

und Geltung etwas gesagt wird. — Eben so wenig will es daher etwas sagen, wenn Lot zu dem Engel spricht: du hast mir das Leben erhalten, ich habe Gnade gefunden in deinen Augen u. s. w. — Was hindert uns denn anzunehmen, daß Lot, überwältigt von der majestätischen Erscheinung der Engel, dazu bestürmt von Furcht, in seinen Ehrenbezeugungen zu weit gegangen? — Auch aus dem Gebrauche des Wortes אֲדֹנָי würde demnach sich nichts für die in Rede stehende Hypothese beweisen lassen, wenn es auch so fest stünde, daß dieser Name Gott allein zukomme. Aber diese Annahme möchte doch einige Einschränkung leiden, wenn man ernstlich erwägt, daß Gott mehreremal (5. Mose X, 17, — Psalm 136, Vers 3) אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים — Herr der Herren genannt wird. Die Herren, deren Herr Gott genannt wird, sind doch von diesem Herrn zu unterscheiden, heißen aber auch אדנים! — Es ist dieß etwas Aehnliches wie mit *κύριος κυρίων*, der Benennung des Herrn im N. Testament. (Off. XIX, V. 16.) Es wäre ja unnöthig den Herrn zu nennen Herrn der Herren (*κύριος κυρίων*), wenn das Wort *κύριος* nicht auch von andern Herrn, als von dem allerhöchsten gebraucht würde. — Vollends fällt die Behauptung des Dr. Hengstenberg dahin, אָדוֹן komme erweislich nur vor, wo es auf Gott zu beziehen sei, wenn man folgende Stellen ansiehet. — Jeremias 34, V. 5 wird das אדון von dem König Zedekias gebraucht; es sollte ihm wie den andern Königen beim Begräbniß nachgerufen werden: „o wehe Herr! הוי אדון.“ — Ebenso Jeremias 22, V. 18: es soll Jojakim nicht beklagt werden mit den Worten: Ach Herr, ach Edler — oder: o Hoheit — oder noch wörtlicher: o wehe seiner Hoheit (הוי הדה). Das zeigt ja unwidersprechlich, daß das אָדוֹן auf den König zu beziehen ist. — Es dürfte bei genauerer Untersuchung sich wohl herausstellen, daß nur Ein Name von Gott ausschließlich gebraucht wird — Jehova. — Die Worte des Engels, Vers 21: siehe, auch diese deine Bitte will ich erhören u. s. w., fordern keineswegs anzunehmen, daß die Engel nicht aus ihrer, sondern aus Jehova's Person reden. Man erinnere sich nur, mit welchen Vollmachten die Engel im Daniel und in der Offenbarung Johannis ausgerüstet sind! — Dazu ist auch die Erklärung derer nicht zu übersehen, welche annehmen, daß draußen vor Sodom, wohin die Engel den Lot versetzten (V. 16), der Herr wieder erschienen sei,

und als der Jehova auf Erden von dem Jehova im Himmel habe Feuer regnen lassen.

Der andere Grund, den für die in Rede stehende Hypothese die Stellen liefern sollen, an welchen von den Propheten gesagt wird, daß sie dasjenige thun, was sie verkündigen, — ist ein sehr schwacher. — Denn wenn z. B. Jakob auf seinem Sterbebette von Simeon und Levi sagt: „ich will sie zertheilen in Jakob und zerstreuen in Israel," — so ist das keineswegs eine bloße Verkündigung deß, was geschehen wird, und wobei der Patriarch nur der Zuschauer oder nur der Hörer göttlicher Rede wäre: er spricht hier als der Macht von Gott empfangen hat, den Segen auszutheilen oder zurückzubehalten. — Wenn Elias durch sein Gebet den Himmel zu- und aufschließt, wenn Josua der Sonne und dem Mond gebietet, stille zu stehen, — wenn Jemand, der Aufforderung des Herrn Jesu gemäß, zu einem Berge sagen würde, versetze dich in's Meer, und es also geschähe: so siehet man in dem allen die Macht, die Gott dem Glauben gegeben hat, und ist jede Erklärung nicht nur überflüssig, sondern höchst störend, welche in diesen Fällen die Persönlichkeit der im Glauben Großes Wirkenden verschwimmen und verschwinden lassen will. —

Gegen die Erklärung von Sack, welcher מַלְאָךְ lieber durch Sendung, als durch: Gesandter übersetzen will, macht Hengstenberg mit Recht geltend, daß Gen. 48, 15 der Engel, der Jakobs Beschützer gewesen, ausdrücklich von Jehova unterschieden werde. Wäre derselbe kein persönlich subsistirendes Wesen, wie könne dann Jakob von dem Gotte der Väter und von ihm Segen erflehen? — Ganz ausgeschlossen werde die Uebersetzung: „Sendung Jehova's!" durch Jes. 63, V. 9, denn es würde sinnlos sein, wenn man das מַלְאַךְ פָּנָיו durch: Sendung übersetzen wolle. (a. a. O. S. 237.)

Eben so wenig kann man etwas mit der Behauptung des Dr. Dorner anfangen, wenn er sagt (a. a. O. S. 17): „Aber weder ist dem Maleach Jehova das Vermittleramt stetig übertragen — Jehova offenbart sich immer wieder ohne Maleach in Gesichten, Stimmen, Symbolen, — noch ist überhaupt der Maleach im A. T. zu einer festen Persönlichkeit gediehen, unterschieden einerseits vom Chor der geschaffenen Engel u. s. w. So daß eine solche bloß parastatische Hypostase nicht viel über die Personification des jedesmaligen theokratischen Werkes hinausgreift."

Daß dieser Engel des Herrn (— der, wie Hengstenberg es richtig hervorhebt, immer als **der** Engel, der bestimmte Engel Gottes auftritt), dessen Wesens-Einheit mit Jehova auf's unwidersprechlichste in der h. Schrift uns dargethan wird, einst in der Fülle der Zeit Mensch werden sollte, finden wir schon angedeutet in dem Ur-Evangelio, das im Paradiese verheißen ist, in dem Weibes-Samen, der der Schlange das Haupt zertreten, — oder, mit Johannes zu reden, des Teufels Werke zerstören sollte; dann in dem Samen, dem Abraham verheißen, durch den alle Völker sollten gesegnet werden, — in dem **Schiloh**, oder Friedensfürsten, den Jakob verkündigt, dem die Völker freiwillig gehorsam werden, — in den Vorbildern des levitischen Gottesdienstes, die auf das Opfer des Messias hinwiesen; — in dem Mittler und Fürsprecher, (dem מַלְאָךְ מֵלִיץ) dem Einigen unter den Tausenden, von dem Elihu im Buche Hiob (Cap. 33, V. 23) redet. —

Besonders deutlich tritt von Samuels und von Davids Zeiten an hervor, daß durch die Menschwerdung Gottes die Erlösung werde vollbracht werden. — Die Verheißung, dem David gegeben, daß sein Same ewiglich auf dem Stuhle Jehova's herrschen werde; diese Rede von dem fernen Zukünftigen, von welcher David sagt: Das ist eine Weise eines Menschen, der Gott der Herr ist, (וְזֹאת תּוֹרַת הָאָדָם אֲדֹנָי יְהוִה 2. Sam. VII, V. 19) ist das Thema, was in den messianischen Psalmen und dann in den Propheten Jesaias, Micha, Jeremias, Daniel und den Andern weiter abgehandelt wird.

Der Gesalbte im 2. Psalm, der von Gott auf dem heiligen Zion eingesetzt ist, und der von Gott angeredet wird: „du bist mein Sohn, heische von mir, so will ich dir die Enden der Erde zum Eigenthum geben," der Seligkeit gibt Allen, die auf ihn trauen, — kann weder David noch sonst ein bloßer Mensch sein. Es ist der Herr zur Rechten des Herrn, den David seinen Herrn nennt, und kann darum unmöglich bloß Davids Sohn, ein bloßer Mensch sein, wie die alten Pharisäer und der neuere Unglaube meinen. — Ohne hier weiter in die Erklärung messianischer Psalmen, wie des 22sten, des 40sten, 68sten, 72sten, 89sten einzugehen, (die bei Hengstenberg nachzulesen ist, Chr. I, S. 95 — 201) weisen wir hier nur noch auf Psalm 45 hin, wo im 7. Verse der König, welcher als der Schönste der Menschenkinder besungen wird, gradezu als Gott ange-

redet ist. Derjenige, dem nachher (V. 8) zugerufen wird: Gott hat dich gesalbt mehr denn deine Gesellen, der wird Vers 7 Gott genannt, deß Stuhl in Ewigkeit währet. — Das Unnatürliche in den Erklärungen, wozu die ihre Zuflucht nehmen müssen, welche die Gottheit des Messias aus diesem Psalm wegerklären wollen, beweiset eben, — wie Hengstenberg nachdrücklich hervorhebt, — daß die von jeher in der christlichen Kirche angenommene Erklärung, wie sie im Briefe an die Hebräer Cap. 1 vom heiligen Schriftsteller ausgesprochen ist, die allein richtige ist. — Die Uebersetzung, die Ewald trotz der früheren von Hengstenberg widerlegten Erklärung (da er ganz willkührlich vor אלוהים noch einmal כִּסֵּא einschob: „dein Thron ist Gottes Thron") gegeben hat, ist offenbare Schriftverdrehung. Diese Ewaldsche Uebersetzung, uns in seinen Psalmen (vom J. 1835) dargeboten, lautet also: „dein Thron ist göttlich, ewig, immer." — Wie gesagt, das ist keine Uebersetzung, sondern offenbare Verdrehung oder Verfälschung des Schriftwortes. — Die Meinung Hitzig's nun gar, der den 45. Psalm auf die Vermählung des gottlosen Ahab mit der großen Patronin der Baals-Priester, Isebel beziehet, — und die Ewald erträglich findet, ist eben so lästerlich als abgeschmackt. — (Vgl. Ewald's Psalmen. 1835. S. 94.)

Zu den Zeugnissen in den Psalmen kommen die in den Propheten, namentlich bei Jesais, Micha, Jeremias, Zacharia, Daniel, welche die Menschwerdung Gottes auf's klärlichste lehren.

Wenn, wie in den erwähnten messianischen Psalmen, so in den Stellen Jesaia IX, XI, LIII, Micha V, Jer. XXIII, V. 5—6, Zacharias II, III, XII, Psalm 45. 110 u. dergl. Gesenius, Ewald, nichts von einer Menschwerdung Gottes zu finden wissen, — wenn diese mit den Rabbinen in ihrer Erklärung Hand in Hand gehen, so weiß Jedermann, wie er sich das zu deuten hat: die Decke Mosis hängt ihnen vor den Augen, daß sie nichts sehen von der Herrlichkeit des Eingebornen Sohnes Gottes und seines Evangeliums (2. Cor. III). Dem Rationalismus ist das kündlich große Geheimniß der Gottseligkeit: Gott ist offenbart im Fleisch, — Thorheit. — Aber zu verwundern ist, wie auch der oben mehr erwähnte Dr. Dorner sagen kann, es sei unstatthaft, die Idee der Menschwerdung Gottes aus dem Hebräismus abzuleiten (a. a. O. S. 58). — Es liege, heißt es, — noch nicht von ferne in derjenigen Entwicklung der Gottesidee, die wir im A. T. finden, daß der einige Gott, Jehova, sich so dahingegeben habe an die Endlichkeit, daß er Mensch

geworden in der Zeit, und sich den Wechseln menschlicher Entwicklung Preis gegeben habe. (S. 58.) Ja, freilich, dann erschwert man es sich sehr, diese Entwicklung der Gottesidee zu finden, wenn man sich solche seltsame Erklärungen gestattet, wie die z. B., da unter dem Menschen Sohne, der in des Himmels Wolken zum Alten der Tage gebracht wird, dem Gewalt und ewiges Reich gegeben wird, dem alle Völker, Leute und Zungen dienen sollen (Daniel VII, 13), Israel soll verstanden werden (a. a. O. S. 64). — Zu vergleichen ist auch die oben zurückgewiesene Behauptung Dorners vom Maleach Jehova; — auch die Weisheit Proverb. VIII, 22 ist nach Dorner wohl „eine von Gott verschiedene Persönlichkeit, doch gehet die Stelle nicht klar bis zur Hypostasirung der Chochmah fort.“ (a. a. O. S. 18.) — Fast noch übler als mit dem exegetischen Beweise siehet es mit dem metaphysischen aus, der also lautet: „Der sich offenbarende Gott oder Logos und der Begriff des Menschen verhalten sich so zu einander, daß einer nur durch den andern seine vollkommene Wirklichkeit und Wahrheit erreicht, d. h. nur indem die herablassende Gnade Gottes Menschwerdung des Logos ist, ist dieser der absolute Offenbarer Gottes, und nur indem ein Mensch ist, der zugleich der Logos ist, ist die ganze Idee des Menschen realisirt. Liegt hierin der Grund, warum die ganze alttestamentliche Denkweise erst in der Idee des Gottmenschen zu ihrer Wahrheit kommt, so daß also auch diese Religion wie die paganische (??), dieser Idee zustrebt: so liegt nicht minder in dem Obigen der Erweis, daß diese Idee auf hebräischem und jüdischem Boden so wenig (??) vorkam, als auf heidnischem.“ (S. 64.) —

Es möge darum nicht für eine Digression gehalten werden, wenn wir uns noch einige Zeit bei den alttestamentlichen Zeugnissen für die Menschwerdung Gottes, namentlich bei denen der Propheten aufhalten. — Es möge aber genügen, wenn nur einige Stellen hervorgehoben werden, die unwidersprechlich beweisen, daß „die Idee der Menschwerdung Gottes aus dem Hebräismus nicht nur abzuleiten sei,“ sondern die Summa der Erwartungen Israels, der Kern und Stern des A. Testamentes sei. — Durch Micha spricht der Herr, aus Bethlehem Ephrata solle ihm hervorgehen, der über Israel herrsche, dessen Ausgang sei von Anfang, von den Tagen der Ewigkeit her (Cap. V, V. 1). — Der in der Zeit Geborne, der Herrscher über Israel, der erst noch kommen soll, ist also zugleich vor Ewigkeit da, hat eine vorweltliche Existenz: und die kommt Nie-

mand zu als dem ewigen Gott. — In Jes. IX, V. 6 hat das אֵל גִּבּוֹר nicht bloß Hengstenberg „starker Gott" übersetzt, sondern auch Dathe nennt das Kind, das uns geboren ist „Deus fortis." Offenbar ist auch das אֵל גִּבּוֹר Cap. X, V. 21 nur so zu übersetzen: „starker Gott". — Dazu kommen denn die andern Prädikate, die dem Kinde beigelegt werden, da es heißt Wunderbar (פֶּלֶא, wie sich sonst der Herr nur nennt, cf. Richter 13, V. 18), Rath, Vater der Ewigkeit *), Prädikate, die Gott nur zukommen. — „Wird auch, — bemerkt Hengstenberg hier mit allem Recht, — der Begriff der Ewigkeit im Hebräischen zuweilen da gesetzt, wo nur die längste Dauer ausgedrückt werden soll, welche eine Sache ihrer Natur nach haben kann, so muß diese Beschränkung durch den Context gegeben sein, wie z. B. Deuteron 15, 17 — — hier aber ist dies nicht der Fall, sondern die Zusammenstellung mit den übrigen Bemerkungen nöthigt uns, auch diesen Namen in der umfassendsten Bedeutung zu nehmen." (Christ. II, S. 120.) — Das Werk dieser wunderbaren Person, die ein Kind und Ewiger Vater heißt, — Mensch und starker Gott, wird uns besonders Cap. 11, Cap. 49 und Cap. 53 näher in dem Bilde des Messias gezeigt. Wir sehen ihn da (C. 11) in seiner königlichen Majestät, der mit dem Odem seiner Lippen den Gottlosen tödtet, d. h. durch sein bloßes Wort, was sonst nur von Gott selbst gesagt wird; — als den sehen wir ihn, der als das Panier dasteht, nach dem die Heiden fragen. Darin liegt, wie Hengstenberg nachweiset, — in jedem Falle ein religiöses Suchen und eine mehr als menschliche Würde des Messias. (II. S. 154).

Das 53. Capitel spricht zwar nicht ausdrücklich von der Gottheit des Messias, setzt sie aber, und also auch die Menschwerdung Gottes voraus. Daß ein bloßer Mensch, und wenn es auch ein ganz heiliger wäre, sein Leben zum Schuldopfer für die Andern geben, unsrer Aller Sünde tragen könne, — was doch vom büßenden, leidenden und sterbenden Messias hier behauptet wird, — ist ganz wider die Lehre Mosis und der Propheten. Man erinnere sich nur an die Antwort, die Moses, der große Mittler des Gesetzes, bekam, als er von der Liebe getrieben, wie Paulus später, um der Brüder willen wollte verbannet sein vom Herrn. Sie haben eine große Sünde gethan, spricht Moses, — aber nun tilge

*) So viel als Ewiger, cf. Hengstenberg und Dathe zu der Stelle.

ihre Sünde; wo nicht, so tilge mich auch aus dem Buch, das du geschrieben hast. — Was? — sagt der Herr. Wer an mir sündigt, den will ich tilgen aus meinem Buche (2. Mose 32, V. 31 — 33). — Der Herr weiset hiemit offenbar jede bloß menschliche Vermittlung, wo ein Mensch für die Sünden der Andern einstehen will, zurück. — Daher es auch Ps. 49 heißt, ein Bruder könne nicht den andern erlösen (לֹא -- פָּדֹה יִפְדֶּה); könne Gott nicht geben sein Lösegeld (כָּפְרוֹ). Es koste zu viel die Erlösung der Seelen.

Diese beiden Stellen (2. Mose 32, V. 31 — 33, — Psalm 49) sind mehr als hinreichend, die ohnedieß mehr als wunderliche Hypothese der Rabbinen und neuerer Exegeten zu widerlegen, die unter dem Knecht des Herrn C. 53 — das Chor der Propheten oder einzelne Propheten und Könige, oder gar das Volk Israel verstehen wollen. Es ist ja abgeschmackt, unter dem Leidenden und Büßenden, der wie ein Lamm zur Schlachtbank sich führen ließ, das aufs allerhöchste widerstrebende Volk Israel zu verstehen. — Auch von keinem Propheten könnte gesagt werden: Er hat keine Sünde gethan. — Dazu ist ja auch nicht von einem Collektivum, sondern einer einzelnen, ganz bestimmten Person die Rede, die getödtet wird, begraben u. s. w.

Im Jesaias wiederholt es der Herr einmal über das Andere, daß Er selbst, und kein anderer die Sünde seines Volkes tilge: ihm habe es Mühe gemacht mit seinen Sünden, Arbeit mit seinem Uebertreten. — Wie könnte der Herr, der seine Ehre keinem Andern geben will, irgend einer bloßen Kreatur es übertragen, die Sünden der Menschen durch Leiden und Sterben zu versöhnen, und dadurch die Erlöseten mit der Verpflichtung zu ewigem Dank an eine Kreatur weisen, so daß eigentlich diese Kreatur den Ehrenplatz in dem Herzen hätte? —

Der Knecht des Herrn, der sehr erhaben ist, daß Könige vor ihm ihren Mund zuhalten, — durch dessen Hand des Herrn Werk, nämlich die Beseligung der gefallenen Menschen fortgesetzt und vollendet wird, — der die Menge zur Beute, die Starken zum Raube bekommt (d. h. zu seinem Eigenthum) — der Hohepriester, von deß Erkenntniß die Seligkeit abhängt, da er durch seine Erkenntniß Viele gerecht macht, — das kann nur der Hohepriester zur Rechten Gottes sein, von dem wir bei Sacharia lesen, daß er über die Bürger in Jerusalem ausgießen werde den Geist der Gnade und des Gebets.

— Das kann doch nur der allmächtige Gott, der Herr, der Geist ist und darum den Geist sendet. — Daß aber der Messias, der Zemach, Davids Sproß, es ist, welcher den Geist uns sendet, ersehen wir aus den Worten, die dabei stehen: Sie werden sehen auf mich (הִבִּיטוּ — videbunt cum fiducia), den sie durchstochen haben (אֲשֶׁר דָּקָרוּ). (Zach. XII, V. 10.)

Im Sacharjah, diesem Ausbund der Propheten, wie ihn Luther nennt, finden wir außer der obengenannten noch mehrere Stellen, welche die Gottheit des verheißenen Erretters und seine Menschwerdung auf's allerdeutlichste aussprechen. — Im zweiten Capitel V. 8 unterscheidet sich Jehova Zebaoth als der Gesandte von dem ihn Sendenden. Der Herr, der eine feurige Mauer um Jerusalem sein und zur Herrlichkeit, d. h. zur Verherrlichung Israels (לְכָבוֹד) in ihrer Mitte sein will (V. 5), spricht: Er hat mich gesandt nach der Ehre zu den Heiden. Die schweren Worte אַחַר כָּבוֹד möchten wohl am besten zu übersetzen sein: zuletzt sendet er mich als die Herrlichkeit. In ähnlicher Weise werden die Worte Ps. 73, V. 24 verstanden: וְאַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי — und zuletzt nimmt er mich zu Ehren an. Er sendet mich zuletzt als die Herrlichkeit, würde aus Ebräer I, zu erklären sein: zuletzt hat Gott sich offenbart in dem Sohn, dem *ἀπαύγασμα τ. δόξης αὐτȣ̃*. Zu vergleichen ist auch Haggai II, V. 7 — 10. — Daß dieser Jehova Zebaoth, der gesendet wird, und welcher verheißt, er wolle in Zion wohnen (V. 10) Niemand anders ist, als der verheißene Messias, gehet aus dem ganzen Zusammenhange, namentlich aus der Vergleichung mit Cap. XI hervor.

Im Gesicht, da der Hohepriester Josua vor dem Engel des Herrn stehet, und der Satan ihn verklagte, spricht Jehova zum Satan: Jehova schelte dich Satan (Cap. III, Vers 1 — 2.) Jehova, der Engel des Herren, wird also von Jehova unterschieden, kann aber nicht geringer sein als Gott, hochgelobet über alles, da nur diesem der Name Jehova zukommt. — Eben so Cap. X, Vers 12, wo Jehova verheißt, er wolle Juda und Ephraim stärken durch Jehova, in seinem Namen sollen sie wandeln. Hier, im zehnten Capitel wird offenbar auf den Messias hingewiesen, der durch's Meer der Angst gehen sollte (wie Luther richtig übersetzt hat), und seine

Wellen schlagen, was geschehen ist, da Belials Ströme über ihn sich ergossen und er getauft wurde mit der Angst- und Leidenstaufe. —

Von der Erniedrigung des Hohen und Erhabenen, der im Heiligthum wohnet, der sich selbst Jehova nennt, und vom Herrn genannt wird sein Hirt, der Mann, der sein Nächster ist, — von seinem Leiden und Sterben, welche die Menschwerdung Gottes voraussetzen, sprechen noch Cap. XI und Cap. XIII. — Dort sagt Jehova von den dreißig Silberlingen, damit der Verkaufte bezahlt wurde: Ei, eine treffliche Summe, der ich werthgeachtet bin (V. 13), und hier heißt es: Schwerdt, mache dich auf über den Mann, der mir am nächsten ist. — Da (wie Hengstenberg nachweiset II, S. 333), das עָמִית im Pentateuch, wo es sonst nur vorkommt, und zwar nur in den Gesetzen über die laesio proximi, „immer mit besonderm Nachdruck darauf hinweisend, welch schweres Verbrechen es sei, den durch gemeinsame leibliche und geistige Abstammung Verbundenen zu beschädigen, — so erhellt, daß, wenn diese Bezeichnung auf das Verhältniß eines Individuums zu Gott übergetragen wird, dieß Individuum unmöglich ein blos menschliches sein, daß vielmehr nur an den durch geheime Einheit des Wesens mit dem Herrn verbundenen gedacht werden kann." Unter dem Jehova, der herabkommen soll mit allen Heiligen, dessen Füße auf dem Oelberg stehen sollen, welcher König sein wird in allen Landen (Cap. XIV, V. 3—9), ist auch kein Anderer als der Messias zu verstehen, wenn wir Cap. VI und XI vergleichen. Denn der König, sehen wir Cap. VI, ist auch Priester, und dieser Priester-König ist das Gewächs, der Zemach, der Sproß Davids. Cap. IX zeigt desgleichen, daß der König Zions der Messias, der Friedensfürst ist.

Auf das Uebermenschliche in der Person des Menschen-Sohnes, den Daniel in den Wolken des Himmels zu dem Alten der Tage gebracht sahe, und wie ihm Gewalt, Ehre und Reich gegeben wurde, daß ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten, — auf ihn, deß Gewalt ewig ist, die nicht vergeht, und deß Königreich kein Ende hat, haben wir schon oben hingewiesen. Derselbe Grund, der uns verbietet, die Ehre des Priesterthums, welches die Sünden der Welt versühnet, einem bloßen Geschöpf zu geben, verbietet uns auch, die Ehre des Königreiches, das über alles herrscht, und kein Ende hat, einer bloßen Kreatur zuzuweisen.

Von der hohenpriesterlichen Herrlichkeit dieses Königs zeugt Dan. IX, Vers 24, da das Zusiegeln der Sünde, die Versöhnung

der Missethat, und das Bringen der ewigen Gerechtigkeit mit dem in der genauesten Verbindung stehet, was wir Vers 26 sqq. lesen, wo vom Ausgerottetwerden des Gesalbten die Rede ist.

Von der Gottheit dessen, der kommen sollte, das Volk zu erlösen und von seiner Menschwerdung haben wir noch ein sehr klares Zeugniß, — auf welches im N. Testament viel Bezug genommen wird, Maleachi III. — Der, vor dem der Engel hergehet, ihm den Weg zu bereiten, (nämlich Johannes, der Vorläufer des Herrn, sein Wegbereiter), wird der Herr genannt, der Engel des Bundes, deß Israel begehrte. Er werde bald kommen zu seinem Tempel. — Der Engel des Bundes ist der Engel des Herrn, der eins ist mit Jehova, wie wir oben gesehen, und wie hier noch ausdrücklich bezeugt wird, da er genannt wird הָאָדוֹן, also mit dem Artikel, was nur von Gott gebraucht wird, und da der Tempel sein Tempel genannt wird. Bundes-Engel heißt er als der Bundes-Mittler, durch den der alte Bund vermittelt, verbürgt, bekräftigt ist, — und weil er des neuen Bundes (Jes. 49. Jerem. 31, V. 31) Bürge und Ausrichter ist. — Daß diese Verheißung, der Herr werde bald kommen zu seinem Tempel, in der Erscheinung Christi, in der Menschwerdung Gottes, ihre Erfüllung gefunden, bedarf eigentlich keines weitern Beweises. Denn ein solches Kommen zum Tempel, da der Herr in der Wolkensäule über den Cherubim erscheint, war es ja nicht, was Israel begehrte: solches hatten die Israeliten schon lange, seit mehr als 1000 Jahren. — Was sie begehrten ist eben die Erfüllung der Weissagung, von allen Propheten verkündet, daß das Kind, welches Ewig-Vater heißt, ihnen geboren, ihnen gegeben werde, — oder, wie's auch ausgedrückt wird, daß das Gewächs Davids, deß Name ist Jehova Zidkenu, aufsprosse. — Die christologische Ansicht dieser Stelle Jeremias XXIII, V. 5. 6, welche die Kirche zu allen Zeiten ausgesprochen und festgehalten, daß der Messias hier genannt werde: Jehova unsre Gerechtigkeit, ist durch die Gründe Hengstenbergs's keineswegs als eine irrige erwiesen. — Wie kann man die Stelle doch anders verstehen, wenn man mit Hengstenberg übersetzt (wie denn auch übersetzt werden muß): Ich erwecke dem David einen gerechten Sproß, und er herrscht als König, zu seinen Tagen wird Juda mit Heil begabt, . . . und dieß ist sein Name, den man ihm geben wird: der Herr unsere Gerechtigkeit! — Es ist ja gar kein anderes Subject im Satze, auf welches das Prädikat: Herr unsere Gerechtigkeit sich beziehen kann, als eben der König, der Sproß

Davids! — Die beiden Hauptgründe dagegen, daß der Messias hier Jehova Zidk. genannt werde, sind erstens: „Ein ganzer Satz als Nomen propr. ist ein Unding." III. S. 560. — — Aber dieser Grund würde sich ja noch viel stärker gegen Jes. 9, 6. 7. anführen lassen, wo der Messias gar sechs Namen hat, die einen dreimal längeren Satz bilden als die zwei Worte Jeh. Zidk. — und doch findet Hengstenberg unbedenklich in der Bezeichnung Jes. 9, 5. 7. — die des Messias. — Der zweite Grund soll der sein, weil Jerusalem Cap. XXXIII, 11. 16. Jehova Zidk. genannt werde; folglich könne der Name auch Cap. XXIII sich nicht auf eine Person beziehen. — Wenn dieser Beweis gelten soll, so würde auch folgen, daß die Benennung: der Herr mein Panier, nie von der Person des Herrn gebraucht werden könne, weil der Altar, den Moses baute, von demselben: der Herr mein Panier, — genannt wurde. — Aehnlich ist es mit Gen. 31, V. 13. — vielleicht auch mit Richter VI, 24. —

Aus den bisherigen Untersuchungen über die alttestamentliche Christologie hat es sich uns auf's deutlichste herausgestellt, daß im Alten Testamente die Lehre von einer Mehrheit der Personen in der Gottheit und der Menschwerdung Gottes in der Person des Bundes-Engels auf das bestimmteste sich ausgesprochen findet. — Dieser Untersuchungen konnten wir uns um so weniger entheben, da nicht nur die Rationalisten, wie Ewald, Hitzig u. A. mit ihren die alttestamentliche Christologie vernichtenden Erklärungen fortfahren, als sei noch nichts zu ihrer Widerlegung, weder von älteren noch von neueren Apologeten derselben bis auf Hengstenberg herab geschrieben: sondern auch bibelgläubige Schriftforscher — wie zum Theil angeführt ist — sehr bedenkliche Satzungen in Betreff der alttestamentlichen Christologie aufstellen.

Da man sich daher so wenig auf allgemein Zugestandenes berufen kann, wenn man aus der alttestamentlichen Christologie die neutestamentliche erklären will, so bleibt freilich nichts anders übrig als zu thun, was geschehen, und von neuem der Mühe der Beweisführung sich zu unterwerfen. — Steht nun aber in Folge derselben das Resultat fest, — wie's so eben ausgesprochen wurde, so folgt auch daraus die Richtigkeit des weiter oben aufgestellten Satzes: Nicht im Lichte der Philonischen Weisheit, und eben so wenig in dem der alttestamentlichen Apokryphen ist die Logoslehre des Johannes so wie der andern Apostel von der Gottheit des Messias und seiner Mensch-

werdung zu erkennen, sondern aus der alttestamentlichen Christologie ist sie zu erläutern. — Den Schlüssel zum Verständniß derselben, den die Schriftgelehrten verloren hatten, gab allerdings Christus erst seinen Jüngern. Er öffnete ihnen das Verständniß, daß sie die Schrift verstanden, und in Moses, den Psalmen und Propheten den bis zum Tode erniedrigten, aber auch bis zu der Rechten Gottes erhöheten Menschen- und Gottes-Sohn erkannten. (Lukas 24. — Apostelg. 2.) — Es ist so, wie Dr. Neander sagt: *) „Was Männer von so verschiedener Geistesart und Bildung, wie Paulus und Johannes, veranlaßte eine solche Idee (die Logoslehre) mit der Lehre von der Person Christi in Verbindung zu setzen, — ist das Ergebniß einer höhern Nothwendigkeit, welche gegründet ist in dem Wesen des Christenthums, in der Macht des Eindrucks, den das Leben Christi auf die Gemüther der Menschen gemacht hatte." **) Es ist so, wie Tholuck hinzufügt, — „Das Selbstzeugniß Christi von seiner Gottessohnschaft, das außer bei Johannes auch bei Matthäus sich findet (Matth. XI, 27, XVIII, 35, XXII, 44, XXIII, 37, XXVIII, 18. 20) reicht vollkommen aus, uns die Anwendung der Logoslehre auf ihn zu erklären." — Die Apostel sprechen sich über den Eindruck, den die Erscheinung Christi auf sie machte, selbst sehr deutlich aus. — Wir sahen seine Herrlichkeit, — sagt Johannes, nachdem er so eben bezeugt hatte, das Wort ward Fleisch, — wir sahen seine Herrlichkeit als die des Eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. — Was einen Thomas zu dem herrlichen Glaubensbekenntniß hinführte, daß er Jesum seinen Herrn und seinen Gott nannte, das befähigte auch einen Johannes, von der Gottheit Jesu Christi zu zeugen. —

Aber zu dieser Plerophorie des Glaubens wäre es wohl schwerlich gekommen, wenn nicht jene Beweisführung vorhergegangen wäre, die aus der alttestamentlichen Christologie Christus selbst erst den Zween (Luk. XXIV, 13 — 36) und nachher den Elfen vorlegte, welche natürlich auch dem Thomas nicht verschwiegen wurde.

---

*) Bei Tholuck Comment. zu Joh. 6te Aufl. S. 61.

**) „in dem Wechselverhältnisse (— heißt es weiter in einer Fassung, die biblischer, und auch damit deutlicher hätte können gegeben werden —) zwischen der Erscheinung Christi und dem als innere Gottesoffenbarung in den Tiefen des höhern Selbstbewußtseins sich darstellenden Urbilde. Alles dies fand seinen Anschließungspunkt und seine Bewährung in der Art, wie Christus selbst, der untrügliche Zeuge sein Selbstbewußtsein von der Einwohnung des göttlichen Wesens in ihm ausgesprochen hatte."

Was für ein großes Gewicht auf das alttestamentliche Zeugniß von Christo die Apostel legen, und wie sie auf selbiges ihr Zeugniß mit begründen, zeigt uns die Stelle 2. Petri I. Petrus beruft sich, zu bekräftigen, daß sie, die Apostel, nicht ersonnenen Mythen gefolgt, erstlich darauf, sie hätten die Herrlichkeit Christi selbst gesehen, da sie auf dem heiligen Berge gewesen, und dann, sie hätten ein festes (βεβαιότερος), prophetisches Wort.

Wie das apostolische Zeugniß von der Gottheit Jesu Christi mit auf dem alttestamentlichen ruhe, ist in den apostolischen Schriften so deutlich und so oft ausgesprochen, daß es kaum einer Andeutung bedarf. Man blicke nur in den Brief an die Hebräer, in die Briefe an die Römer, Corinther, Colosser, Epheser, in die Offenbarung Johannis. Im Briefe an die Hebräer ist es die Hauptsumma (wie Cap. VIII, V. 1. 2 ausdrücklich steht), daß Christus der Herr ist zur Rechten des Herrn, der Hohepriester nach Melchisedeks Weise. Paulus lebet ganz in der Anschauung, wie 1. Cor. X bezeugt, daß der geistliche Fels, der Israel in der Wüste mitfolgte und es tränkte, Christus war. — Der Herr, der Jehova, wider den die Kinder Israel murrten, und der feurige Schlangen unter sie sandte, ist dem Paulus Christus. (1. Cor. X, V. 9.) — Ebenso ist ihm der Jehova, der im Jesaias schwöret, aller Knie sollen sich ihm beugen, Christus. (Röm. XIV, Vers 10. 11.) — Die Zeugnisse für die Herrlichkeit Christi überhaupt, für seine Gottheit insbesondere, die wir in der Offenbarung Johannis aufgezeichnet finden, weisen zum großen Theil auf die messianischen Stellen im Zacharias, Jesaias und der andern Propheten hin.

Siehet man nun, wie die Apostel es nicht für überflüssig halten, bei ihrem Zeugnisse von der Gottheit Christi, auf das alte Testament sich mit zu stützen und zu gründen, die doch sagen konnten: das Leben, das ewig ist, ist uns erschienen, wir haben's gesehen mit unsern Augen, betastet mit unsern Händen: so ist es uns ohne Zweifel, die wir die unmittelbare Anschauung nicht haben, — sehr nachdrücklich anzurathen, auf das feste prophetische Wort im A. Testamente wohl zu achten, wenn wir das kündlich große Geheimniß der Gottseligkeit, wovon es sich hier handelt, gehörig verstehen und das apostolische Zeugniß davon richtig auslegen wollen. Es möge genügen, nur in Einem Beispiele darzulegen, wie irre es führt, wenn man statt mit dem Lichte Mosis und der Propheten mit dem des Philo die Logos-Lehre bei Johannis beleuchten will. Bei Dr. Lücke finden wir folgende Erklärung. „Wenn Johannes, — so heißt es

(a. a. O. 2. Aufl. S. 266) — unter dem Logos, wie wir gesehen haben, eine reale göttliche Person versteht, und doch als christlicher Apostel den monotheistischen Gottesbegriff gewiß in einem noch höhern Grade festhält und ungleich reiner faßt 17, 3. 1. Joh. V, 20., als Philo, dürfen wir da annehmen, daß er das θεὸς ἦν ὁ λόγος weniger als Philo ἐν καταχρήσει verstanden habe? Freilich die Auflösung des θεὸς in das adjectivische θεῖος ist nach neutestamentlichem Sprachgebrauche unstatthaft, aber sollten wir uns nicht mit den Alexandrinischen Vätern, namentlich Origenes, entschließen, das artikellose θεὸς, zum Unterschiede von dem bestimmten absoluten Gottesbegriff ὁ θεὸς, *) in dem unbestimmteren Sinne der göttlichen Natur zu nehmen?"

Zu dieser Erklärung, die den Keim des Arianismus in sich trägt, und später, — wie das bekannte Sendschreiben an Dr. Nitzsch bezeugt, — in förmlichen Sabellianismus übergeschlagen ist, — würde es wohl schwerlich haben kommen können, wenn dem Worte des Herrn im A. Testamente seine Ehre gegeben wäre, und man nicht einer solchen Auslegung begegnete, wie oben angeführt ist, da Dr. Lücke in den apokryphischen Büchern in Jesus Sirach, im Buche der Weisheit „einen natürlichen inneren Fortschritt des hebräischen Geistes in der Betrachtung der Weisheit" (a. a. O. S. 222) findet.

Indem wir nun, wie hier geschieht, jede ebionitische und sabellianische Auffassung des Logos auf's entschiedenste zurückweisen, so haben wir auch den Kern der Logos-Lehre genannt, und die Hauptsache über den dogmatischen Gehalt derselben ausgesprochen.

Zum Sabellianismus führt die Erklärung, welche in dem Logos des Johannes nichts anders als eine Personification göttlicher Eigenschaften erblickt. Dr. Lücke, der die dogmatische Verständigung, so man solches annähme, leicht findet, macht dagegen sehr nachdrücklich geltend, daß nach biblischem Sprachgebrauche unter dem λόγος des Prologs nicht die Vernunft oder die Weisheit, sondern das Wort zu verstehen sei. Das Wort aber könne, wie man es sich auch sonst denke, nach der Schrift nicht als eine Eigenschaft Gottes betrachtet werden. „Was aber am meisten dagegen entscheidet (— fährt er fort a. a. O. S. 210) ist dieß, daß erstlich das wiederholte πρὸς τὸν θεὸν V. 1 und 2 ein Verschiedensein von Gott,

*) So heißt er aber 1. Joh. V, 20 —, ὁ ἀληθινὸς θεὸς, was, wie wir weiter unten sehen werden, auf Niemand anders, als auf Jesum Christum sich beziehen kann.

ein außer Gott sein des λόγος anzudeuten scheint; zweitens daß σὰρξ ἐγένετο V. 14. einen Begriff involvirt, der eine bloße Personification des λόγος als eines Eigenschaftlichen in Gott wenigstens unmittelbar nicht zuläßt. Drittens, weist der Gebrauch des Zeugnisses des Täufers von Christo 1, 15. im Zusammenhange des Prologs, verbunden mit den von Johannes so stark hervorgehobenen Aussprüchen Christi über seine Präexistenz 8, 58. 17, 5. bestimmt darauf hin, daß dem Logos eine persönliche Präexistenz vor der Menschwerdung beigelegt wird. Bei dem vorwaltenden dogmatischen und didaktischen Tone des Prologs und bei dem Mangel an aller Spur bloß rhetorischer oder poetischer Wendungen ist es exegetisch mehr als wahrscheinlich, daß Johannes sich unter dem Logos oder dem Worte ein von Gott verschiedenes, aber gottgleiches, realpersönliches, hypostatisches Wesen gedacht habe." — „Der Grundgedanke ist also kurz dieser, daß das uranfängliche weltschaffende, allbelebende und allerleuchtende Wort, — der hypostatische θεὸς λόγος in Jesu Christo Mensch geworden sei."

Dieser Lücke'schen Auslegung kann man nichts Gründliches entgegensetzen, sondern muß sie bestätigen und mit Tholuck (Commentar S. 62) darin einstimmen, daß „die am Ende des vorigen Jahrhunderts weit verbreitete und von Löffler, Stolz, Eichhorn, Ammon und Andern vertretene Ansicht, daß der Logos im Johannes nur eine Personification der göttlichen Vernunft sei, gegenwärtig als beseitigt zu betrachten sei." — Eben so Olshausen (bibl. Comment. II, S. 38): „An die erste Bestimmung des zeitlosen Seins reiht sich nun die zweite: ἦν πρὸς τὸν Θεόν . . . . die Präposition πρὸς mit dem Accusativ, wie παρά mit dem Dativ, mit Wörtern der Ruhe verbunden, heißen neben, bei. Es ist also in diesem Gedanken die Nähe des Logos bei Gott, aber zugleich auch die hypostatische Differenz des Sohnes vom Vater ausgesprochen. Darauf führt namentlich der letzte Satz: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dieser hätte so mißverstanden werden können, als sei zwischen dem Logos und Gott kein Unterschied; diesem Mißverstand beugt der vorhergehende Satz vor. Und um dieses innige Eins- und doch wieder Verschiedensein des Sohnes vom Vater recht nachdrücklich hervorzuheben, wiederholt es der Evangelist V. 2." — Sehr klar und bezeichnend drückt es unser Kirchenvater Luther aus. „Das Wort war bei Gott", erklärt er so: „Er scheidet hier die Person klärlich, daß eine andere Person sei das Wort, denn der Gott, dabei es war. Es leidet dieser Spruch Johannis nicht, daß Gott allein gewesen sei, dieweil er sagt, bei Gott

sei etwas gewesen, nämlich sein Wort. Wenn nur ein einiges da wäre gewesen, was dürfte er sagen: Bei Gott war das Wort; etwas bei ihm sein, ist nicht allein oder selber sein. Und ist wohl darauf zu merken, daß der Evangelist hart dringet auf das Wörtlein bei; denn er wird's noch einmal sagen, daß er ja klar ausdrücke den persönlichen Unterschied, zu begegnen der natürlichen Vernunft und zukünftigen Ketzern." (Auslegung des Evang. am 3. Weihnachtsfeste. Kirchen-Postille.) So auch Nitzsch: „Durch das Proömium des Johannes ist außerhalb aller Oekonomie und Menschwerdung der Unterschied Gottes von Gott in der Lehre vom Logos gesetzt." Ja selbst ein de Wette (— und das will doch um so mehr bedeuten, wenn man seinen theologischen Standpunkt in Erwägung ziehet) kann nicht umhin, in dem Logos „mehr zu finden, als etwas von Gott Ausgesprochenes oder ein Produkt Gottes: es ist ein Wesen, das bei Gott war und ist." (Erklär. des Ev. u. d. Br. Joh. 2te Ausgabe. Seite 12). Damit ist zu vergl. S. 15: „Gegen die umgekehrte Construction („Gott war der Logos") spricht vorzüglich der unpassende Sinn, indem dadurch die Verschiedenheit des Logos von Gott aufgehoben, und jener zu einer Eigenschaft von diesem gemacht wäre." —

Wie die sabellianische ist auch die arianische Erklärung, als wäre der Logos nicht der absolute (ὁ ἀληϑινὸς) Gott, auf's bestimmteste zurückzuweisen. — Was für solche Erklärung Lücke vorbringt, ist schon oben erwähnt. Er beruft sich auf 1. Joh. V, 20, und gehet dabei von der Voraussetzung aus, — die später als eine irrige sich erweisen wird, — unter dem wahrhaftigen Gott sei nicht der Sohn, sondern der Vater zu verstehen. Dann meint er, der christliche Apostel werde den monotheistischen Gottesbegriff noch in einem höhern Grade festgehalten und reiner gefaßt haben, indem er das ϑεὸς ἦν ὁ λόγος noch mehr als Philo ἐν καταχρήσει gebraucht habe, — und endlich wird auf das artikellose ϑεὸς ein besonderes Gewicht gelegt, als werde dadurch ein Unterschied von dem bestimmten absoluten Gottesbegriffe ὁ ϑεὸς angedeutet (a. a. O. S. 301).

Dieß die drei Gründe für die arianische Deutung, welche auch von Tholuck eben nicht so sehr entschieden zurückgewiesen wird, wenn er sagt: „Diejenigen, welche überhaupt ein genaues Anschließen des Evangelisten an Philo annehmen, glauben, daß ϑεὸς ohne Artikel, wie bei Philo Gott im untergeordneten Sinne, ὁ δεύτερος ϑεὸς

bedeute. Für die Trinitätslehre würde dieß nicht unwesentlich sein, *) denn der Sohn wäre alsdann nicht mehr das absolute „Gegenbild des Vaters" (a. a. O. S. 67).

Auf den ersten von den drei Gründen ist schon entgegnet; von dem monotheistischen Gottesbegriff werden wir gleich weiter hören. Was das artikellose *θεός* betrifft, so antworten wir mit Olshausen (a. a. O. S. 39): „Die gemachte Unterscheidung zwischen *θεός* mit und ohne Artikel ist jedenfalls willkührlich und im N. Testament nicht begründet, wie in diesem ersten Capitel V. 6. 13. 18 schon zeigen." — Dann erinnern wir an das Wort Bengels (Gnom. zu Joh. 1, 1.): Absentia articuli graeci, in praedicato praesentim, non imminuit significationem Dei veri, LXX 1 Reg. XVIII, 24. Atque ubi praedicatum ponitur ante subjectum, epitasis est in sermone cap. IV, Vers 24. — Wie es ganz unpassend wäre hier Joh. IV, Vers 24 vor das Prädicat *πνεῦμα* den Artikel zu setzen, eben so Joh. 1, 1. Mit Recht drückt sich de Wette (a. a. O. S. 15) hierüber also aus: „Bedeutungsvoll ist die Weglassung des Artikels, weil der Satz: *καὶ ὁ λόγος ἦν ὁ θεός* den ganzen Begriff des Logos aufheben und den sinnlosen Sinn haben würde: der Sohn ist der Vater."

Was nun die Festhaltung des monotheistischen Gottesbegriffs betrifft, so verweisen wir auf das Obengesagte, die Ehre Gottes leide es nicht, die Schöpfung der Welt oder die Erneuerung derselben, d. h. die Erlösung der sündigen Welt irgend einem Mittelwesen zwischen Gottheit und Menschheit zu überlassen. Mit Nitzsch (und Andern, z. B. Sartorius) müssen wir sagen, „daß der arianische Gedanke ein nicht construirbares Zwischen=Wesen als zweites Subject setzt." (a. a. O. S. 305.) „Der arianische Gedanke (heißt es im System von Nitzsch, 3te Aufl. S. 162), so fern er die Wesensgleichheit des Logos aufhebt und diesen den Bedingungen eines, wenn auch noch so erhabenen Geschöpfes unterwirft, macht die Person Christi unbegreiflich, und hebt den Vollbegriff der menschlichen Natur in Christo auf; — eine Vereinigung der Menschheit mit einem andern, wenn gleich noch so erhabenen Geschöpfe zu Einer Person, ist undenkbar."

Das zeitlose Sein des Logos im Anfang vor aller Kreatur,

---

*) Freilich würde dies nicht „unwesentlich" sein; aber ist es denn so? Ueber das Ja oder Nein will man in so einer wichtigen Sache Bestimmtes wissen.

die ja erst durch das Wort geworden, und die Schöpferherrlichkeit des Wortes, da alles durch dasselbe geworden, verbieten es, einen andern als den absoluten Gottesbegriff mit dem des Logos zu verbinden. Vor allem Geschöpf war nur der ewige Schöpfer, der eben als solcher der μόνος δυνάστης ist, der einige Herr, wie Paulus ihn nennt, „der Besitzer (קֹנֵה, wie Melchisedek ihn nennt), der lebendige, unbedingte Beherrscher und Beweger des Alls." — Man muß daher ganz dem beistimmen, was Olshausen sagt: „Die Auffassung des Logos als eines Mittelwesens zwischen Gott und den Geschöpfen findet ihre vollständige Widerlegung in allen den Stellen, in denen dem Sohn gleiche Ehre und gleiche Eigenschaften mit dem Vater beigelegt werden." (Comment. II, 39.) — Den Begriff der θεότης zu degradiren, was bei Philo möglich ist, ein drittes zwischen Gottheit und Menschheit, ein Arianisches anzunehmen, ist (wie schon oben aus Nitzsch angeführt wurde) bei Johannes unmöglich. — — Nur aus dieser Philonischen und einer noch spätern jüdischen und gnostischen Theologie ist wohl alles das herzuleiten, was man für ein so unconstruirbares Mittelwesen zwischen Gottheit und Menschheit hat wollen geltend machen. Zu solchem Mittelwesen, das aber kein wahrer Mittler zwischen Gott und Menschen ist, weil es weder der Gottheit noch der Menschheit wahrhaft theilhaftig ist, gehört auch, was in neuerer und neuester Zeit Liebhaber christlicher Speculation von dem Bilde Gottes, (εἰκών) dem Erstgebornen vor aller Kreatur (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) dem Metatron, dem Engel des Jehova aufgestellt haben, der nicht Jehova, sondern eine Kreatur sein soll. — Die Schrift weiß nichts davon, weder Johannes noch Paulus, oder sonst ein heiliger Schriftsteller des Alten oder Neuen Testaments. Wir verweisen auf das, was von der alttestamentlichen Christologie oben gesagt wurde. — Was den Einwand von dem πρωτότοκος πασ. κτις. hergenommen betrifft, so beantwortet denselben zur Genüge Nitzsch in den Worten: „Auch Gott überhaupt ist in der Schrift als ein Ersterer, Früherer gesetzt, ohne darum in die Kategorie des Geschöpfs zu fallen, auch wird sonst im jüdischen Sprachkreise das Uebergeschöpfliche πρωτότοκος genannt."

Die Meinung, daß es sich hier nur um Theorieen handele, die auf die christlichen Glaubenslehren keinen oder einen nur geringen Einfluß haben, ist ein großer und höchst schädlicher Irrthum. — Die Lehre, daß das Wort, das im Anfang war, und bei Gott war, und

Gott war, Fleisch geworden, d. h. die menschliche Natur angenommen habe, — oder wie Paulus sich ausdrückt, daß Gott offenbaret sei im Fleisch, — ist das kündlich große Geheimniß der Gottseligkeit. „Der in der unmittelbaren Vorstellung gegebene (sagen wir mit Nitzsch a. a. O. S. 305) und durch Anschauung geborne, sittlich vermittelte Glaube an den Erlöser bedarf des bestimmenden Gedankens: daß sich der Logos vermenschlicht habe. Dieser Gedanke erst ist die Befestigung und Haltung des Ganzen." „Jener vollkommene Mensch, jener Prototyp (wovon die ästhetisch-ethische Christologie der Neuern spricht, welche das Dogma der Gottheit Christi verneinen will), ist etwas ganz Unerweisliches, Unverständliches, Unhaltbares. Wo soll er herkommen? Wie soll er wirklich da sein?" „Die gläubige Vorstellung von Gott dem Vater, vom Herrn Jesus Christus und von der Gemeinschaft des heiligen Geistes (durch welche doch das ganze christliche Bewußtsein bedingt ist) — bedarf zu ihrer Haltung und Befestigung gegen die unitarischen, deistischen Neigungen denjenigen Gedanken, der die vollkommene Nothwendigkeit gerade dieser und solcher Offenbarungs-Weisen Gottes enthält." „Nur eine Wesens-, eine wesentliche Trinität steht für die Haltung der historischen ein. Ist Gott in keinem Sinne von sich und aus sich, in keinem Sinne Sohn, so fehlt dieser geschichtlichen Eingeborenheit Christi ihre Gewähr" (a. a. O. S. 306).

Oder, mit andern Worten es auszudrücken, wir verlieren, wenn wir nicht die ewige Gottheit Christi festhalten, — daß das Wort, das bei Gott war und Gott war (Gott von Art, wie Luther singt) Mensch ward, die Erlösung von Sünde, Tod und Hölle, die allein durch den zu Stande kommen konnte, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. — Und wir verlieren den Schöpfer. „Nur der sich in sich bewegende Gottesbegriff (sagen wir mit Nitzsch a. a. O. S. 339) erspart der Idee die Schmach, das Naturleben an sich zu ziehen und erlangen zu müssen." „Ein Theismus, der nur Gott und die Welt und nie Gott von Gott unterscheidet, bleibt immer im Rückfalle und Uebergange in die pantheistische oder irgend eine Verleugnung des absoluten Seins begriffen. Einen vollkommenen Schutz gegen Atheismus, Polytheismus, Pantheismus oder Dualismus kann es nur mit der Trinitätslehre geben. — — — — Der Glaube an die ewige heilige Liebe, die Gott ist, kann sich nur durch die Erkenntniß des vollkommnen, ewigen Gegenstandes der göttlichen Selbsterkenntniß und Liebe theoretisch und praktisch vollenden, d. h. durch den Gedanken der Liebe des Vaters zu dem eingebornen Sohne."

(Nitzsch — System. 3te Aufl. S. 164.) Der abstrakte Monotheismus, wie der muhamedanische und der spätere jüdische, führt leicht zum Pantheismus, wie die Lehre der Ssufis, der Kabbalisten, Spinoza's und seiner Schüler bis auf Strauß herab beweisen. Sehr beherzigenswerth ist, was Neander von der Polemik des Raimund Lullius berichtet, wie derselbe den abstrakten, leb- und lieblosen Monotheismus der Muhamedanischen Araber durch die christliche Trinitäts-Lehre erfolgreich bekämpfte. (Kirchen-Geschichte V, S. 85 sqq.) Ist nicht der ewige Sohn Gottes der ewige Gegenstand der Liebe Gottes, so wird man der Annahme einer ewigen Weltschöpfung nicht entrinnen, — von da aber zum Pantheismus macht sich der Uebergang leicht. Der Gott, der der Welt nie entbehren konnte, ist nicht der Allgenugsame, der in höchster Freiheit alles macht und ordnet nach dem Rath seines Willens, sondern ist der von der Kreatur Abhängige, oder doch an sie Gebundene, und kommt so auf irgend eine Weise unter eine gewisse Naturnothwendigkeit zu stehen, wie wir weiter unten noch sehen werden bei Betrachtung der Stelle: Gott ist ein Licht, in dem keine Finsterniß ist. — Der Ausspruch Jeremiä, deß wir oben erwähnten, die Götter müßten untergehen (d. h. als Nicht-Götter sich erweisen), welche Himmel und Erde nicht gemacht haben, wird vor einer tiefern Spekulation sich zu rechtfertigen wissen. — Wohl zu beachten ist, was Sartorius darüber sagt (Heilige Liebe. 2. Aufl. I. S. 16—21): „Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, — welche in ihm selbst die ewige Gegenständlichkeit und Verwirklichung seiner unendlichen Liebe, Allmacht und Weisheit voraussetzt, ist so nothwendig zu einer lebendigen Gottes-Erkenntniß, daß, wer die Wahrheit derselben leugnet, dies nicht schlechthin, sondern nur dadurch vermag, daß er eine falsche Trinität an ihre Stelle zu setzen sucht. Dieß geschieht entweder in pantheistischer oder in polytheistischer Weise. Der abstrakte Theismus, welcher einen extramundanen, in die stille Leere seines einsamen Selbstseins versunkenen Gott, gleichsam nur eine schlafende göttliche Monade annimmt, die erst zeitlich mit der Schöpfung der Welt zum Wachen, d. h. zum Denken, Wollen und Wirken einer Objectivität gelangt ist, ist eine mit dem Bewußtsein des lebendigen Gottes völlig unverträgliche Vorstellung, und es ist daher nichts natürlicher, als daß da, wo der ewige Sohn im Wesen der Gottheit geleugnet wird, sofort eine ewige Welt an seine Stelle gesetzt, und was von der ewigen Zeugung gilt, auf eine ewige Schöpfung übertragen wird." — Mit der größten Offenheit lege Dr. Lücke in seinem Sendschreiben an Dr. Nitzsch,

in den Fragen und Bedenken über die immanente Wesenstrinität *), es an den Tag, daß die Verleugnung der immanenten Wesenstrinität unvermeidlich dazu führe, nur „die Welt, worin wir selbst begriffen sind, als die von Gott unendlich Geliebten, als das vollkommene Object der ewigen Liebe Gottes" anzuerkennen, „nur als den ewigen Weltschöpfer Gott sich selbst genug sein" zu lassen, wornach denn offenbar Gott nur durch die Welt der lebendige, liebende Gott, d. h. Gott sei und ohne die Welt nicht Gott, nicht Vater wäre. „Wenn nun das Wesen Gottes die Liebe ist, — heißt es weiter bei Sartorius —, so ist es nur eine nichts bedeutende Versicherung, wenn Lücke noch entschieden behaupten will, daß „Gott seinem Wesen nach absolut unabhängig von der Welt sei," so wie auch alle Ablehnungen des Pantheismus vergeblich sind; denn die Welt gleich ewig und nothwendig setzen wie Gott, nur sie als das ewige Objekt des ewigen Subjekts betrachten, oder an die Stelle des ewigen Sohnes sie setzen, das ist Pantheismus, der dann leicht in der Fülle der Welt die Einheit in die Vielheit, den Sohn Gottes in Söhne Gottes (die unendlich Geliebten) umsetzt und so polytheistisch wird. . . — Unangenehm berührt die Prätention exegetischer Akribie, welche Herr Dr. Lücke vor sich herträgt, während doch bei schlagenden Stellen, die ihn „quälen", ihm „nichts übrig bleibt", als die ordinär rationalistische „Ausflucht" einer „poetischen Personification", wozu ihm der Logos, den er nur für eine „Kraft" Gottes hält, ebenso wie der Teufel, herabsinkt. . . . . — Machtsprüche sind es, aber nicht Gründe, wodurch S. 91 die Stellen abgethan werden, in denen Christo der göttliche Name beigelegt wird; kaum beachtet werden die Stellen, in welchen die Schrift Christo göttliche Ehren, Werke und Eigenschaften zuschreibt, was, ohne seine wahre Gottheit, heidnische Abgötterei wäre."

Wir sind nun mit unsern Prologomenis zu Ende. Wir mußten uns länger dabei aufhalten, weil auf dieser Lehre vom Logos, die hier festzustellen von neuem versucht worden ist, die ganze Johanneische Theologie und also auch die Exegese seiner Briefe beruht.

---

*) Theol. Studien. 1840. Heft 1. S. 63 sqq.

Erklärung

des

ersten Briefes Johannis.

Auslegung des ersten Briefes Johannis.

Erstes Capitel.

Vers 1. Ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, u. s. w.

Wie das ὃ (das auch V. 3 wieder vorkommt) zu nehmen sei, darüber ist, und zwar meist im dogmatischen Interesse, viel gestritten. — Es ist die Frage ob es, zumal das erste ὃ, wie die ältere, die orthodoxe Exegese will, auf die Person Christi, den persönlichen Logos, — oder ob es, wie die Socinianischen Ausleger wollten, auf die Lehre Jesu von Anfang seines öffentlichen Lebens an zu beziehen sei. — Grotius bestimmt den Sinn der Stelle ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς u. s. w. so: eas res, quas apostoli sensibus suis percepere, fuisse a Deo destinatas jam ab ipso mundi primordio, et ab eo tempore multis umbris praefiguratas, vaticiniis praedictas — und dieß alles sei gegen die gesagt, qui evangelii doctrinam novitatis accusabant. — Am meisten spreche für diese Erklärung, sagt Lücke, das alles Vorhergehende zusammenfassende περὶ τȣ̃ λόγȣ τῆς ζωῆς, wenn nämlich λόγος wie I, 10. II, 7 und sonst oft von der Lehre, und τῆς ζωῆς als objectiver Genitiv von dem Inhalte des Wortes verstanden wird, etwa wie das Paulinische λόγος τῆς καταλλαγῆς, τȣ̃ ςαυρȣ̃, τȣ̃ εὐαγγελίȣ und dgl. — Was aber dieser Auslegung des Grotius am meisten im Wege stehet, ist dieß — heißt es bei Lücke (dem wir hier ganz beistimmen, wie er's in der ersten Auflage S. 82 gefaßt hat), „weder der vorliegende Zusammenhang, noch die von Grotius festgehaltene Analogie mit dem Prolog des Evangeliums, noch endlich der Johanneische Gebrauch des εἶναι in ähnlichen Stellen, z. B. VIII, 58 erlaubt, das ἦν

hier von der idealen Prädestination zu verstehn, und etwa προωρισμένον oder dergleichen dabei zu ergänzen. Soll ἦν so genommen werden, wie Grotius will, so ist der Gedanke Vers 1 unvollständig; es fehlt dann, was nicht fehlen darf, wenn das folgende ὃ ἀκηκόαμεν u. s. w. Sinn und Beziehung haben soll, nämlich die ausdrückliche Bezeichnung der zeitlichen φανέρωσις oder ἀποκάλυψις des von Ewigkeit bei Gott beschlossenen Mysteriums." —

Ferner wird mit Recht von Lücke hervorgehoben, „daß die Socinianische Auslegung nicht blos an dem zweiten Verse, der die Analogie auch des ersten Verses mit dem Proömio des Evangeliums augenscheinlich mache, sondern auch an dem αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν V. 1 ein unüberwindliches Hinderniß finden. — Dieß lasse sich auf das Evangelium durchaus nicht beziehen. Dieß sei in keinem Sinne etwas Tastbares. Wenn Einige behaupteten, es sei dieß bloß ein hyperbolischer Ausdruck für die völlige Gewißheit des Zeugnisses, so habe dieß weder im Sprachgebrauch, noch im nächsten Zusammenhange der Stelle hinreichenden Grund. Es sei daher allein richtig, die Worte auf das ἐλήλυθεν ἐν σαρκὶ (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, ἡ ζωὴ ἐφανερώθη), was im Briefe so bedeutsam hervorgehoben werde, zu beziehen und von der unmittelbaren, selbst sinnlichen Erfahrung des historischen Christus zu verstehen." (Zweite Auflage. S. 113 — 115.)

Bedenklichkeiten, wie sie dessenungeachtet von Lücke gegen die orthodoxe Auslegung in ihrer strengen Gestalt erhoben werden, sind allerdings vorhanden. Warum schrieb Johannes Vers 1, — wird gefragt, — nicht ὅς und dann ὅν, warum nicht τὸν λόγον τῆς ζωῆς, warum das unbestimmte περὶ τȣ̃ λόγȣ τῆς ζωῆς? — Das ὅ werde um so auffallender, da Johannes Cap. II, 13. 14. offenbar in keinem andern Sinne schreibe: τὸν ἀπ' ἀρχῆς.

Diesen Bedenklichkeiten ist jedoch einfach mit dem Satze abgeholfen, daß Johannes Beides zusammenfasse, die Person und die Lehre. Mit diesen wenigen Worten ist das Wesentliche zur Erklärung gesagt, wie es auch Bengel schon angedeutet: Quod erat a principio, ait, pro qui c. II, 13, quia mox quod recurrit. — Nichts anders will auch im Grunde die Erklärung Lücke's sagen, „Johannes combinire die Person Christi, als des Menschgewordenen Logos mit seiner ganzen Geschichte und Wirkung, so daß er nicht schreibe, was der ähnliche Anfang seines Evangeliums erwarten lasse, ὅς ἦν ἀπ' ἀρχῆς, sondern prägnanter, zusammenfassender ὃ ἦν ἀπ'

ἀρχῆς." „In dem Augenblicke aber, — heißt es nun weiter, — tritt auch wieder mehr die Person Christi, der erschienene Logos, als Mittelpunkt des Evangeliums hervor, und so fährt er fort, die Gewißheit seines Zeugnisses von Christo zu beschreiben, als hätte er ὅς ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς angefangen."

Das Uebrige, was von Lücke zur sogenannten „psychologischen Construction der Entstehung des ganzen Satzes" gesagt wird, ist theils entbehrlich und überflüssig, theils nicht begründet. — Das Zusammenfassen der Person und der Lehre in dem ὅ V. 1, welches Vers 3 wieder aufgenommen wird, — wird nicht recht passend ein „Hinüberschwanken von der Person Christi zum Begriff des Evangeliums" genannt. Wozu die Annahme, die eine stylistische Ungenauigkeit oder Unbeholfenheit dem Apostel vorwirft, „über dem Allen habe er vergessen, die Bedingung anzugeben, worauf das apostolische Zeugniß von dem λόγος τῆς ζωῆς beruhe, nämlich die Erscheinung desselben im Fleische Evang. I, 14, und habe dieß parenthetisch V. 2 noch nachgeholt, indem er schreibe καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη." — Von dieser Unbeholfenheit hieß es früher (in der 1. Aufl. S. 79) so: „Johannes, an einfache und kurze Sätze gewöhnt, verwirrt (?) sich leicht in längeren und verwickelteren." Das wäre doch arg, wenn Johannes sich so leicht verwirrte. Wie hier, so in andern Stellen ist es nicht Impotenz des Sprechenden, nicht das Unvermögen, sich in einem längern Satze frei zu bewegen: sondern es ist das von der großen Sache so volle Herz, was auf einmal die gewöhnliche Construction durchbricht. Hier so wenig wie in den Paulinischen Anakoluthen ist es die schlechte Willkühr oder Unbeholfenheit in der Sprache, welche deren Gesetze durchbricht: sondern das Ueberschwengliche, das alle Gefühle und Gedanken übersteigt, läßt sich schwer in der menschlichen Rede darstellen. Wir werden an das Wort erinnert: wir tragen den überschwenglichen Schatz in irdenen Gefäßen. Es findet hier seine Anwendung, was oben aus Augustin angeführt wurde: Dei dialectus Soloecismus.

Jener obenerwähnten psychologischen Construction der Entstehung des Satzes V. 1 — 3 sei daher hier eine andre entgegengesetzt. Der Apostel läßt dem Hauptsatze seiner Rede, das Leben, das ewig bei dem Vater ist, sei erschienen, eine Einleitung oder Umschreibung vorhergehen, um desto mehr die Aufmerksamkeit auf diesen Satz und Ausspruch zu lenken, um zu bezeugen, wie viel ihm daran gelegen,

denselben in seiner großen Wichtigkeit den Lesern seines Briefes hinzustellen. Der Eingang: das da von Anfang war, das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen (dem zur Verstärkung noch hinzugefügt wird: das wir geschauet haben), das betastet haben unsre Hände, — — und dann auf einmal die Durchbrechung der bisherigen Wortfügung, das Fallen aus der Construction, indem es heißt: Vom Worte des Lebens, und nun wieder das Zurückkehren in die so eben verlassene Wortfügung: und das Leben ist erschienen, und wir bezeugen und verkündigen das Leben, das ewig ist u. s. w. — diese ganze Wortstellung macht durchaus den Eindruck, man habe hier Jemand vor sich, der mit der Sprache ringt, um das überschwenglich Große und Herrliche mitzutheilen. Als einer, der in die Betrachtung der Tiefen des Geheimnisses von der Menschwerdung Gottes mit seinem Geiste versenket war, — und nun es Jedermann will kund thun, daß er ein Unaussprechliches aussprechen und kund thun möchte, — so tritt uns hier Johannes entgegen. Wie Correggio die Nacht gemalt hat, wo vom Jesus-Kinde das Licht ausgehet, das die Nacht erhellet, und Maria und Joseph bestrahlt, so hat der vom heil. Geist unterwiesene Apostel die Worte gestellet, daß Alles hinweiset auf das Eine, — das Leben ist erschienen, — und Alles davon Glanz und Licht bekommt. — Jedermann siehet, wie dieser Eindruck sehr geschwächt würde, wenn man mit Lücke, Knapp, Lachmann und Andern den zweiten Vers als eine Parenthese ansehen wollte. Wir halten es mit Bengel, der hier keine Parenthese statuirt.

Man kann leicht auf das so eben Gesagte die Probe machen, wenn man die Johanneische Wortstellung, um von ihrer vermeintlichen Unbeholfenheit sie zu befreien, in eine regelrechtere umformet. Es würde dann etwa so heißen: Vom Wort des Lebens zeugen wir und verkündigen das Leben, das ewig ist, das im Anfang war bei dem Vater und erschienen ist, das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen, und beschauet haben und unsere Hände betastet haben.

Diese oder jede andere Umstellung, die man mit den Einleitungsworten versuchen mag, wird es uns klar machen, wie erstaunlich viel vom Nachdruck verloren ginge, wenn die Worte anders gestellt wären, als wir sie jetzt vor uns haben.

Wenn auch das ἀπ᾽ ἀρχῆς und ἐν ἀρχῇ überhaupt nicht gleichbedeutend genommen werden muß, so daß jenes übersetzet wird, „von Anfang an“ und dieses „im Anfang,“ so kann es doch

hier so gleichbedeutend verstanden werden, daß die Differenz zwischen beiden schier verschwindet. — Es würde Joh. I, 1 ἀπ᾽ ἀρχῆς nicht stehen können, ohne das Zeugniß, das abgelegt wird, zu schwächen. Hier aber könnte auch ἐν ἀρχῇ stehen, ohne im Wesentlichen den Sinn des Satzes zu ändern. Jenes ist mehr absolut als dieses; Johannes aber kann um so unbedenklicher ἀπ᾽ ἀρχῆς sagen, da es gleich durch das αἰώνιος näher bestimmt wird.

Das ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς und ἐθεασάμεθα wird mit Recht unterschieden, und dieß um so mehr, da unsre „Stelle einen Stufengang von dem bloßen Hören und Sehen bis zur näheren Beschauung und Berührung darstellen soll, und also eine Tautologie nicht anzunehmen ist.“ (Lücke. — So auch Bengel — auditus, primo loco ponitur: sequitur, per gradationem, visus.) — Es unterscheidet sich ὁρᾶν und θεᾶσθαι wie videre und contemplari, wie das Sehen und Beschauen oder Schauen, wie das hebräische רָאָה und חָזָה. — So übersetzt Bengel das ἐθεασάμεθα: contemplati sumus, — Calvin: intuiti sumus, — und bald darauf: Immo non contentus simplici aspectu, addit contemplati sumus. — So auch Beza: amplius aliquid significat τὸ θεᾶσθαι. So stehet auch Joh. I, 14 ἐθεασάμεθα, anzuzeigen dieß Schauen, wo das Gemüth zugleich betrachtend in den Gegenstand sich versenkt. So auch Joh. I, V. 32: τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον; — hingegen gleich darauf V. 34, wo Johannes, alles zusammenfassend, die Thatsache überhaupt nur constatiren will, sagt er: κἀγὼ ἑώρακα.

Das ψηλάφειν kommt auch Luk. XXIV, 39 ꝛc., Apost. XVII, 27. Hebr. XII, 18 vor. Tactus, bemerkt zu jener Stelle Bengel, sensuum crassissimus et infimus, convenienter hic dicitur de gentibus. — Es ist hier also ein Erkennen, das durch Tasten, Befühlen erlangt wird. Hebr. XII, 18 wird in dem ψηλαφωμένῳ ὄρει (dem Berge, den man anrühren konnte, wie Luther übersetzt) hingewiesen auf die Stelle: Er rührt die Berge an, und sie rauchen. — Unsere Stelle 1. Joh. 1. weiset uns besonders auf Lukas XXIV, 39 und Joh. XX hin. Es ist das Betasten und Fühlen, da die Jünger ihre Hände in Jesu Nägel- und Seitenmal legten, der Aufforderung des Herrn folgend: ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε.

Daß unter dem λόγος τ. ζωῆς, — wie schon oben bemerkt wurde, nichts anderes als der persönliche λόγος zu verstehen sei,

der das Leben der Menschen ist, nehmen wir mit Lücke ganz ungezweifelt darum an, weil unsere Stelle mit dem Anfang des Evangeliums in Verbindung steht, und sie daraus im Geiste des Verfassers zu verstehen ist. —

Wenn es nun aber weiter bei Lücke heißt, „der λόγος sei der totale Inbegriff aller in der Welt sich offenbarenden Gotteskräfte, die Offenbarung Gottes in der Welt," — (2te Aufl. S. 119), so können wir aus den oben angeführten Gründen dem nicht beistimmen. Der Logos, so sahen wir, war schon abgesehen von der Offenbarung Gottes in der Welt, bei Gott, — ehe die Welt war, von Ewigkeit, der Sohn der Liebe, in dem von Ewigkeit Gott sein anderes Ich sah und liebte.

Λόγος τ. ζωῆς ist das Wort, in dem das Leben war und ist, — das Wort, wie Joh. I, 4, welches das Leben gibt wie Joh. VI, 35 *ἄρτος τ. ζωῆς* — und Joh. VIII, 12 *τὸ φῶς τ. ζωῆς*.

Vers 2. *Καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη.*

Was so eben *λόγος τ. ζωῆς* genannt war, heißt hier *ἡ ζωὴ* und gleich darauf *ἡ ζωὴ αἰώνιος*. — *Ἐφανερώθη* ist ein in den Briefen Johannis öfter vorkommender Ausdruck, z. B. Cap. II, 28, III, V. 2, V. 5, V. 8, IV, V. 9., und bezeichnet erstlich die Offenbarung Gottes im Fleisch, wie 1. Tim. III, 16. und ist dann so viel als: das Wort ward Fleisch (Joh. I, Vers 14). So auch hier und Cap. III, V. 5 und 8, Cap. IV, V. 9. Zweitens bezeichnet es die Offenbarung des Herrn, wenn er wiederkommt zum Gericht, und die hiemit verbundene Offenbarung der Kinder Gottes in der Herrlichkeit (Cap. III, V. 2).

Das Leben ist erschienen, dieß ist, wie schon oben bemerkt wurde, der große Hauptgedanke, auf den der Apostel vor allem die Aufmerksamkeit hinlenken wollte, ist die Summe der apostolischen Verkündigung, und sagt uns, — wie's nachher ausgedrückt wird, — daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, in's Fleisch gekommen, oder, wie's im Evangelio heißt, daß das Wort, das im Anfang war und Gott war, Fleisch worden ist. In der Person des Jesu von Nazareth, den man mit Augen sehen, deß Stimme man mit den Ohren hören, den mit den Händen man betasten konnte, ist das Leben, das ewig ist, erschienen, das heißt: die Fülle der Gottheit wohnte so leibhaftig (*σωματικῶς*) in ihm: die Gottheit und Mensch-

heit ist in ihm so vereinigt, daß Johannes sagen kann, man habe das Wort des Lebens mit Augen geschauet, mit den Händen betastet. — Man siehet, wie gleich im Beginn des Briefes der Apostel dem Doketismus, welcher die wahre Menschheit des Sohnes Gottes leugnet, entgegentritt so wie dem Ebionitismus, der die Gottheit Jesu Christi nicht zugeben will. — Wie die Thorheit des Pantheismus, des alten und neuen, welcher die Persönlichkeit Gottes leugnet, oder doch erst in der Zeit Gott zum Bewußtsein kommen, Gott erst im Verlauf der Geschichte werden läßt, in dem Proömio unserer Epistel gleichwie in dem des Evangelii ihre Widerlegung oder vielmehr Abfertigung findet, eben in dem Zeugniß, daß vor aller Zeit, im Anfange, das Leben, das ewig ist, beim Vater war, — sei hier nur kürzlich in Erinnerung gebracht. Es wurde oben schon gezeigt, wie die Lehre von dem Wort, das im Anfang bei Gott war, und durch das erst alle Dinge geschaffen sind, die pantheistische Lehre zurückweiset, welche eine ewige Welt statuirt und die Weltschöpfung leugnet.

Das ὃ vor ἑωράκαμεν, obwohl es der Kodex B. hat, ist mit Recht von Griesbach, Bengel, Knapp, Lachmann nicht acceptirt.

Daß ἥτις nicht gleichbedeutend mit ἥ sei, ist sowohl aus dem classischen Sprachgebrauch zu ersehen, als aus dem Neutestamentlichen. Herrmann erklärt das ὅςις durch das Lateinische ut qui (bei Lücke S. 120). So paraphrasirt Lücke Joh. VIII, 53 Ἀβραάμ, ὅςις ἀπέθανε ganz passend: der doch ein solcher war, daß er starb, und eben so Röm. I, 25 — „eben als solche, welche.“ — Das causale Moment ist hier allerdings unverkennbar. — Das Erklärende, Begründende in dem ὅςις ist auch in den wenigen Stellen, die Lücke als zweifelhafte Ausnahmen anführt, wohl schwerlich zu verkennen. Apok. XIX, 2 ist das ἥτις διέφθειρε τὴν γῆν doch so zu nehmen: welche nämlich sich damit als die große Hure erwiesen hat, und daß sie nicht das Weib, die Braut des Lammes sei, weil sie die Erde verderbet hat. — Apok. XVII, 12 — οἵτινες βασιλείαν οὔπω ἔλαβον: Zehn Könige, nämlich solche, welche das Reich noch nicht empfangen haben, sondern in Einer Stunde es empfangen. Sie werden um so schärfer durch das οἵτινες von den andern Königen, den Sieben, V. 10, unterschieden. — Hebr. XII, V. 5 — τ. παρακλήσεως, ἥτις — διαλέγεται — ist offenbar so zu verstehen: „des Trostes, welcher doch ein solcher ist u. s. w. — Also auch hier die ζωὴ αἰώνιος ἥτις ἦν, — „ich verkündige euch das ewige Leben, eben als ein solches, welches bei dem Vater war und uns erschienen ist.“ (Lücke S. 122). Vergl. auch Luk. VII, 37: γυνὴ — ἥτις

ἦν ἁμαρτωλὸς — ein Weib, und zwar eine solche, die eine Sünderin war.

Die Behauptung, die bei Lücke so bestimmt ausgesprochen wird, das Präsens ἀπαγγέλλομεν Vers 3 und 2 könne sich nicht auf den gegenwärtigen Brief beziehen, bedarf einiger Einschränkung. Wenn wir auch gerne zugeben, daß V. 4 „die briefliche Mittheilung oder παράκλησις besonders unterschieden wird, und also irgend ein Unterschied müsse Statt finden" (S. 122), so folgt daraus noch gar nicht, daß nicht auch in dem γράφομεν das ἀπαγγέλλομεν mit enthalten sei. Mag auch unbedenklich angenommen werden, daß ταῦτα γράφομεν von dem folgenden Briefinhalte überhaupt zu verstehen, — so will doch der Beweis dafür wenig sagen, „der Brief, als ein wahrer λόγος παρακλήσεως enthalte keine historische Verkündigung Christi, wie offenbar Vers 1 — 3 bezeichnet werde, er beruhe nur darauf." (S. 122.) Wir erinnern an das Obengesagte, daß der Brief keineswegs bloß paränetischen Inhalts sei. Solche historische Verkündigungen wie Vers 1 — 3 finden sich noch mehrere im Briefe, z. B. Capitel II, Vers 1. 2. Vers 18. Capitel III, Vers 1. 2. Cap. IV, Vers 1. 2. 3. Vers 9. Vers 14. Cap. V, Vers 6. — Ja, auch in dem ἀναγγέλλομεν Cap. I, V. 5. ist eine sehr wichtige historische Verkündigung enthalten. Johannes nennt es ausdrücklich ἀγγελία, ἣν ἀκηκόαμεν. — Dieses ἀναγγέλλομεν Vers 5 zeigt noch mehr, wie sehr die Behauptung zu modificiren ist, das Präsens ἀπαγγέλλομεν Vers 2 und 3 könne sich nicht auf den gegenwärtigen Brief beziehen. — Denn dieß ἀναγγέλλομεν Vers 5 bezieht sich doch offenbar darauf; warum denn nicht auch das ἀπαγγέλλομεν Vers 2 und 3? —

Die Hypothese, die Lücke mit dieser Behauptung in Verbindung setzt, „die vier ersten Verse sind nichts anderes, als die lebendige Ausfüllung der apostolischen Briefaufschrift, wodurch sich Johannes ankündigt, etwa so: Der Apostel, der unmittelbare Zeuge Christi, Euer Lehrer schreibt an Euch, um, wie er wünscht, Eure Freude an der christlichen Gemeinschaft zu vollenden," — diese Hypothese ist schon darum gänzlich zurückzuweisen, weil sie die Fülle der apostolischen Verkündigung in so einen wenig sagenden Satz zusammenschrumpfen läßt. Und warum soll denn mit aller Gewalt diese Briefaufschrift aus dem Proömio des Briefes herausgepreßt werden? Er bedarf sie so wenig als der Brief an die Ebräer. — Die Lesart bei Lachmann ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν brauchen wir daher um so weniger, und bleiben bei der gewöhnlichen, welche das καὶ nicht hat.

V. 3. Die Wiederholung des ὃ ἑωράκαμεν — ἀπαγγέλλομεν ist nicht Tautologie: der Apostel wiederholt es um des Nachdrucks willen, und soll heißen: also nur das und nichts anderes verkündigen wir, als was wir gesehen haben. Wir sind nicht, — will Johannes sagen, — den erklügelten Fabeln gefolgt, sondern haben seine Herrlichkeit selbst gesehen. Calvin: Jam tertio repetit illud suum Vidisse et Audisse, ne quid desit ad solidam suae doctrinae certitudinem.

Das ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε — ist allerdings mehr zu verstehen von dem Erhalten und Bewahren der schon bestehenden Gemeinschaft, als von ihrem Entstehen, da der Brief vorzugsweise an die sich wendet, und solche Leser voraussetzt, welche die Salbung, welche das Leben im Sohne schon haben (cf. Cap. V, V. 13). Aber dieß schließt um so weniger aus, daß durch dieß Wort die Gemeinschaft mit den Gläubigen und mit dem Vater und dem Sohne entstehen und gestiftet werden soll, da mit allen Briefen der Apostel der des Johannes dieß gemein hat, vorzüglich an die Gläubigen sich zu wenden. — Die es noch nicht sind, sollen es eben werden durch dies Wort, das zu ihnen kommt, so sie es aufnehmen. So auch Calvin: non scribit nisi ut eos quibus scripsit, ad societatem inaestimabilis boni invitet.

Die κοινωνία der Jünger Jesu untereinander (so wie mit dem Vater und dem Sohne) ist allerdings (wie Lücke sagt) „ein klares, sittliches, auf erkennenden Glauben und werkthätige Liebe gegründetes Verhältniß,“ — aber das schließt das Mystische nicht aus, da Christus in uns ist und wir in ihm, wenn man auch den Ausdruck unpassend finden wollte, diese Gemeinschaft „sich unter dem mystischen Bilde eines Aus-, Mit- und Rückströmens göttlicher Kräfte“ vorzustellen. — Nicht bloß an ein ethisches Verhältniß hat hier Johannes gedacht, sondern an ein geheimnißvolles (mystisches) Eins-Sein der Gläubigen untereinander und an das Eins-Sein derselben in dem Vater und in dem Sohne denkt er (vgl. Joh. XVII 21 sqq). Und was ist denn das Wasser des Lebens in den Gläubigen, aus dem Brunnen des Lebens geflossen, und wieder hinüberquillend in das ewige Leben — (Joh. IV), anders als ein geheimnißvolles (d. h. den natürlichen Menschen unbegreifliches) Ausströmen göttlicher Lebenskräfte in das Herz der Gläubigen und wiederum ein Rückströmen derselben in Lob, Liebe, Dank und Freude? — Von dem wunderbaren In-Eins-Sein der Gläubigen geben uns solche Aus-

sprüche Zeugniß wie die des Apostels Paulus, wenn er den Heiligen in Philippi schreibt, er habe sie in seinem Herzen.

Dem, was sonst von der κοινωνία von Lücke gesagt wird, es sei „eine Gemeinschaft des ewigen Lebens, keine Schule, in der man die Geschichte von Christo eben nur als Geschichte erzählt und glaubt," (S. 126) kann man nur mit Freuden beistimmen.

Was von der κοινωνία der Jünger bei Joh. I mit der ἐκκλησία des Paulus verglichen gesagt wird, ist besser in der ersten Ausgabe als in der zweiten. Dort hieß es: „Johannes scheint bei der ursprünglicheren und einfacheren Beziehung der Sache von ihrer innern Seite, der κοινωνία der Jünger unter einander und der Gemeinschaft jedes Einzelnen mit dem Vater und Sohne stehen geblieben zu sein." (S. 90.) Richtig; bei der κοινωνία der Jünger Jesu hat man es nur mit der Sache von ihrer innern Seite zu thun, und nur zu denken an die, welche der Vater dem Sohne gegeben, und die ewig bei ihm sein werden. Bei der ἐκκλησία, obwohl sie nichts anders ist als der Leib Christi, und daher Niemand zu ihr gehört, als der im wahren Glauben mit dem Haupte Christo verbunden ist, — denkt man doch auch an die noch unvollkommene Erscheinung dieses Leibes in der Zeit, da der Kirche Christi sich allerlei Leute, die eigentlich nicht zu ihr gehören, anhängen.

Wie man aber sagen könne, „die Paulinische Vorstellung von der göttlichen Prädestination in der Kirche scheine dem Johannes nicht geläufig, — er habe allerdings die Prämissen jener Vorstellung, aber er habe nicht weiter darüber gefragt rc." (1ste Ausgabe S. 90 und 2te Ausgabe S. 127), ist schwer zu begreifen. Wo ist die Lehre von der Prädestination in Erwählung, Berufung und Verherrlichung des Volkes Gottes, welches eben die Gemeinde ist, stärker ausgedrückt, als im Johannes, besonders im Evangelio? Man sehe nur das hohepriesterliche Gebet an, und dazu Joh. VI, Joh. XV, zu geschweigen der Zeugnisse in der Offenbar. Johannis Cap. XIII.

Das καὶ ἡ κοινωνία δὲ ist allerdings bei dem ersten Anblick auffallend, und läßt sich begreifen, wie das Eine oder das Andere, das καὶ oder δὲ ausgestoßen wurde. Es würde sich das καὶ im Deutschen auch gar nicht ausdrücken lassen, wenn es, wie Fritzsche behaupten will, — nie etwas anders hieße, als „und". Dem aber widersprechen gar viele Stellen; schon das καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν in der ersten Hälfte des 3. Verses, wo es nicht anders kann gegeben werden als „daß auch ihr". — Es hat daher auch hier, — sagen wir mit Lücke, seine völlige Richtigkeit mit καὶ — δὲ, — nichts ist

überflüssig. Dem classischen Sprachgebrauch gemäß entspricht es dem Lateinischen et vero, et vero etiam, — aber auch, andrerseits. — (Vergl. die Stellen des Thucydides und Demosthenes aus Vigerus bei Lücke S. 127.) Es soll also dieß καὶ — δὲ sagen, daß wir eben darum Gemeinschaft unter einander haben, weil unsre Gemeinschaft, wie es gleich weiter heißt, — eine Gemeinschaft ist μετὰ τῦ πατρὸς καὶ μετὰ τῦ υἱῦ αὐτῦ. „Denn alle wahre Gemeinschaft der Menschen untereinander besteht (wie Julius Müller *) richtig sagt) in Gott, — dagegen der Mensch, in der Sünde abgewandt von Gott und seiner Gemeinschaft entfremdet, zugleich die wahre Gemeinschaft mit den andern Wesen seiner Gattung verneint und sich ihnen als schlechthin für sich selbst existirend entgegensetzt." Von dieser „selbstischen Isolirung des Geschöpfs" ist der ganz entgegengesetzte Zustand der, da man Gemeinschaft hat unter einander und mit dem Vater und dem Sohne.

Bei dem „ἡ ἡμετέρα μετὰ τῦ πατρ. u. s. w. hat Luther in der Uebersetzung supplirt „sei", so auch Calvin (et societas nostra sit); Bengel dagegen hat „ist". Dieß scheint das Richtigere; denn wenn man auch nicht mit S. Schmid sagt, das ἡ ἡμετέρα beziehe sich ausschließlich auf die Apostel — oder mit Andern, daß es vorzugsweise darauf sich bezieht, so sind sie doch mit eingeschlossen. Denn die Gemeinschaft des Apostels mit dem Vater folgte nicht erst auf diese Verkündigung, sondern ging ihr voraus. Es schließt sich das „ist" auch mehr an das an, was so eben von dem καὶ — δὲ gesagt wurde in der Weise: unsere Gemeinschaft unter einander ist aber auch eine solche, da wir Gemeinschaft mit dem Vater u. s. w. haben. —

Bei dieser Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne muß man sich wohl daran erinnern, daß sie theilhaftig werden sollen der göttlichen Natur, — θείας κοινωνοὶ φύσεως (2. Petri I, Vers 4). — Wenn Mystiker wie Taulerus, Ruisbroek, der Verfasser der deutschen Theologie und A. mit ihrer Vergottung und Deificatio zu weit gegangen und gar (wie hin und wieder die deutsche Theologie, besonders Meister Eccart, Angelus Silesius) in pantheistische Sätze sich verloren haben, so bleiben die viel zu weit zurück hinter dem apostolischen Wort, die hier von einem bloß ethischen Verhältniß reden, und an so ein äußerliches Nebeneinander-Sein,

*) Lehre von der Sünde. I. S. 139. (2te Ausgabe.)

wie das Calvinsche und Beza'sche Societas cum patre et cum filio ausdrückt, denken. — Es gehört hieher der Artikel von der unio mystica, der so tief und reich in den ältern lutherischen Dogmatiken dargestellt ist, auch noch in der von Burg; *) dann verschwindet er mehr und mehr auch bei orthodoxen Dogmatikern.

Von dieser Gemeinschaft des Menschen mit dem Vater und mit seinem Sohne, welches das Ziel der Erlösung ist, wird uns weiterhin im Briefe ein Mehreres gesagt, z. B. Cap. IV, Vers 13. 14, — besonders auch am Ende, wo es heißt: wer den Sohn hat, der hat das Leben (V, 12), und im zweiten Briefe (V. 9): wer in der Lehre Christi bleibt, der hat den Vater und den Sohn. — Zu diesem Haben, da der Vater und der Sohn unser ist, gehört: die Liebe, womit der Vater den Sohn liebt, ist in uns (Joh. XVII, Vers 26), wir besitzen seine Liebe, wie der Sohn sie hat. — Wir sind Gegenstände der göttlichen Liebe und des göttlichen Wohlgefallens, und dieß in dem Maaße, daß Christus alles sein Wohlgefallen an seinen Heiligen hat (Psalm XVI, V. 3): denn er hat ihnen seine Herrlichkeit gegeben (Joh. XVII, V. 22). — Wir besitzen als solche Gläubige aber auch in dem Sinne die Liebe Gottes, daß wir lieben mit der Liebe Christi: Paulus verlangt nach den Philippern *ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Phil. I, 8). Und weiter gehört zu dieser Gemeinschaft: die überschwengliche Macht Gottes ist dermaßen unser, daß wir Alles vermögen durch den, der uns mächtig macht, Christum (Phil. IV, V. 13). Die Bitte Davids: „Gib deine Macht deinem Knechte" (תְּנָה־עֻזְּךָ לְעַבְדֶּךָ) Ps. 86, V. 16 gehet nun so in Erfüllung, daß der Herr bezeuget: alle Dinge sind möglich dem, der da glaubet (Marc. IX, V. 23), — und an einer andern Stelle, wer an ihn glaubt, solle die Werke auch thun, die er thut, und noch größere (Joh. XIV, V. 12). —

Zu der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne gehört auch, daß uns der Sohn zu Vertrauten seines Raths macht. Wie der Vater dem Sohne, weil er ihn lieb hat, alles zeigt (Joh. V, V. 20): so wird auch denen, in denen die Liebe Christi ist und des

---

*) Jo. Fridr. Burgii Institutiones Theolog. Theticae. edit. tertia. 1766. pag. 564 — 567. — Er nennt diese unio mystica eine „inter fidelem et Christum ineffabilis communio operationum, passionum gloriaeque, aeternam in Deo et Dei in nobis mansionem hic praegustandam confirmans.

Vaters, die Salbung gegeben, die sie alles lehret, daß sie alles wissen (1. Joh. II, V. 27). Mit Einem Worte, vermöge dieser Gemeinschaft mit dem Vater und mit dem Sohne werden wir „mit aller Gottes-Fülle (eigentlich: zu aller Gottes-Fülle πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τȣ̃ θεȣ̃ — Eph. III, 19) erfüllt", so daß eine unausbleibliche Folge davon die völlige Freude ist wie der Apostel in den gleich folgenden Worten schreibt, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη. So spricht auch der Herr, auf diese Gemeinschaft seiner Jünger hinweisend und bezeugend, Er sei der Weinstock, sie die Reben: Solches sage ich euch, damit meine Freude in euch sei und eure Freude völlig sei. (Joh. XV, V. 11.) — Durch die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist die Quelle ewiger, unaufhörlicher Freude eröffnet, welche die Seele also erfüllet und befriedigt, daß kein schmerzlicher Mangel da ist. Es gehört hieher, was Paulus den Kolossern schreibt: (Cap. II, V. 10) Ihr seid vollkommen, — πεπληρωμένοι — in Ihm.

Das ταῦτα Vers 4 muß auf das vorhergehende bezogen werden; das ἡμεῖς statt ὑμῖν, was Lachmann hat, ist zu verwerfen, desgleichen auch das ἡμῶν, was Oekumenius und Theophylakt lesen, und ὑμῶν zu lesen: „eure Freude."

Wenn die „Frage aus trinitarischem Interesse, warum Johannes die κοινωνία nicht auch auf den heiligen Geist beziehe" — von Lücke schon als ein Irrthum bezeichnet, und dann geantwortet wird, die κοινων. τ. ἁγ. πνεύμ. — 2. Cor. XIII, 13 — sei nicht die Gemeinschaft mit dem heil. Geiste, sondern die Gemeinschaft bildende Kraft desselben; — so ist dieß eben so eine falsche Exegese, als wie in den gleich darauf folgenden Sätzen sich ausspricht: „die trinitarische Persönlichkeit des Geistes scheint mir nicht in der apostolischen Denkweise zu liegen. Im Johannes ist das πνεῦμα das mit dem Glauben gegebene christliche Bewußtsein der Wahrheit, der Kindschaft, der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne" (S. 128). — Wir werden weiter unten das Irrige in dieser Behauptung beleuchten, das mit den später von Lücke ausgesprochenen Irrthümern, die immanente Dreieinigkeit betreffend, zusammenhängt.

Vers 5. ἀγγελία — ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐςι.

Will man ἐπαγγελία statt ἀγγελία (welches letztere Griesbach, Lachmann vorziehen) lesen, so würde es im Wesentlichen dasselbe sein

und zu übersetzen: Verkündigung. Weil aber in dieser Verkündigung, die nun kommt, zugleich eine frohe Botschaft enthalten ist, so würde die Bedeutung doch zu der: Verheißung hinüber schwanken. „Gott ist Licht, ähnlich wie 4, 8 ὁ θεὸς ἀγάπη ἐςίν. Das artikellose φῶς drückt aus, daß Johannes das Licht als göttliches Prädikat in abstracto denkt. τὸ φῶς wäre ein bestimmtes oder schon genanntes Licht. — Luther übersetzt unrichtig: „ein Licht." (Lücke.) Noch mehr gehört die Stelle hieher: πνεῦμα ὁ θεὸς, was auch zu übersetzen ist: Gott ist Geist.

Es will einem beim ersten Blick auffallend erscheinen, wie Johannes dieß als den Hauptinhalt der apostolischen Verkündigung erklären kann: Gott sei ein Licht, in dem keine Finsterniß ist. Lücke sagt von diesem Ausspruch: „Johannes spricht, als wäre dieß der Hauptinhalt des Evangeliums." (S. 131.) Aber Johannes spricht nicht bloß, als wäre es so: es ist so. — Der Meinung derer gegenüber, die es als unzertrennlich vom Gottesbegriff erachten, wie schon die natürliche Theologie ihn aufstellen könne, daß in Gott keine Finsterniß sei, muß es sehr stark hervor gehoben werden, daß keine Philosophie den Gott gefunden hat oder verkündigt, der ein Licht ist, in dem keine Finsterniß ist. Von Plato an bis auf Spinoza, Jakob Böhme, Schelling, Hegel, Schleiermacher herab weiß die Philosophie nicht von dem Gott, in dem keine Finsterniß ist. — Bei dem Pantheismus bis auf den Hegelschen herab mit seinem immer werdenden, nie seienden Gott, ist ja ohnedieß der Unterschied zwischen Böse und Gut ein nur scheinbarer aber nicht wirklicher. Der Jude Baruch Spinoza spricht sich hierüber ganz ehrlich aus, wenn er z. B. sagt: „Was uns in der Natur lächerlich, abgeschmackt oder böse erscheint, das kommt daher, weil wir die Dinge nur zum Theil kennen, die Ordnung aber der ganzen Natur, und ihren Zusammenhang meistens nicht kennen." (Tractatus politicus. Cap. II, §. 8.) Und dann weiter: Peccatum itaque non nisi in Imperio concipi potest, ubi scilicet quid bonum, et quid malum sit, ex communi totius imperii jure decernitur, — ibid. §. XIX. — Der dunkle Urgrund in Gott, wovon das System Schellings so viel weiß, — so weit es bis jetzt in seinen Schriften vorliegt, ist eben nichts anders als eine solche Finsterniß in Gott, von der Johannes sagt, sie sei durchaus nicht in Gott. — Der von Schelling so hoch geachtete und nicht selten benutzte Philosophus Teutonicus kommt auch nicht über diesen Dualismus hinaus, indem er z. B. in dem Hasse und Zorne Kains nichts anders findet,

als den Reflex der finstern Zornes-Natur in Gott, die eben so wesentlich ist als seine Liebe. — Daß auch bei Schleiermacher, — der seine Theologie keineswegs von der Philosophie emancipirt hat, — der Gott nicht zu finden ist, in dem keine Finsterniß ist, bedarf nicht weiter ausgeführt zu werden. Eine Theologie, die sich so von der Autorität des Wortes Gottes losgemacht, daß sie im alten Testament wesentlich keine höhere Erleuchtung findet als in den heidnischen Hellenen, die ist auch zu der Schmach verurtheilt, daß sie mit dem seichten Rationalismus in dem Sündenfalle nur einen nothwendigen Durchgangspunkt in der Entwicklungsgeschichte des Menschen findet. Wer Mosen und die Propheten mit den heidnischen Klassikern, als wären diese ebenbürtig, zusammenstellen kann, der ist auch leicht der heidnischen Anschauungsweise verfallen, wie sie in Betreff der Anfänge der Geschichte, z. B. bei Diodorus Siculus sich ausspricht, wenn er also sagt: *καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης τῶν ὅλων γενέσεως τοιαῦτα παρειλήφαμεν. Τοὺς δὲ ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθεστῶτας.* (*Βιβλιοθήκη.* Lib. I. c. VIII. edit. Eichstädt. Hal. 1800. T. I. pag. 14.) — Nur der Gott, den die Schrift uns verkündigt, der Gott, in dem keine Finsterniß ist, — oder wie Jacobus sagt, der der Vater des Lichtes ist, — bei dem keine Aenderung oder umschattender Wechsel ist, — der unversuchbar ist zum Bösen (*ἀπείραστός ἐστι κακῶν* — Jac. I, 13) — der ist es auch, der alles wirket nach dem Rath seines Willens (Ephes. I, 10 — 12), und das Geheimniß seines Willens hervorbringt aus sich selbst. — Nur dieser Gott konnte frei nach dem Rath seines Willens (*κατὰ τὴν βουλὴν τ. θελήματος αὐτοῦ*) die Welt schaffen, ohne dabei von irgend etwas, was Verhängniß, Schicksal, Fatum heißt, abzuhängen oder durch eine Macht außer ihm (auch nicht durch eine Platonische *ὕλη*) bestimmt oder beschränkt zu werden. Aber eben so wenig ist in Ihm etwas von Laune, Willkühr, etwas von Finsterniß, was die heilige Liebe verdunkelt; deren Lust ist es, nichts als gute und vollkommne Gaben zu geben. Was aus der schöpferischen Hand Gottes hervorging war daher gut; der erste Mensch, wenn auch *χοϊκὸς* *) und noch nicht *ἐπουράνιος*, doch ohne Gebrechen, ohne sündliche Schwachheit, hätte, ohne daß es eines Durchgangs durch die Sünde bedurfte, in den himmlischen Menschen verklärt werden können. — Nur die Lehre von dem Gott,

---

*) 1. Cor. XV, 47 — 48.

in dem keine Finsterniß ist, — verbürgt uns wie die Schöpfung so die Erlösung oder Wiederherstellung der gefallenen Kreatur. Nur vor dem Gott, in dem keine Finsterniß ist, hat die Hölle und das Verderben (cf. Hiob XXVI, V. 6) keine Decke, d. h. ihm gegenüber gibt es keine Todesangst und kein Todesverderben, das von Ihm nicht durchdrungen, überwunden, zerstört werden könnte. Oder mit andern Worten: Er hat die Schlüssel der Hölle und des Todes. — Er ist dem Tode ein Gift, der Hölle eine Pestilenz, so daß wir in Ihm eine wahre und eine ewige Erlösung haben. Es ist eine wahre Erlösung in Christo: sein Blut macht uns rein, wie Johannes gleich weiter sagt, von aller Sünde, so daß alle die als Lügner gerichtet sind, welche sagen, sie haben Gemeinschaft mit Ihm, und doch wandeln in Finsterniß. Eine ewige Erlösung hat Christus erfunden: keine Macht der Sünde, des Todes und der Hölle kann Ihm, da er die Erlöseten verherrlichen will, entgegentreten. Er wird alle Feinde unter seine Füße legen, und den Tod verschlingen in den Sieg, bis die Seinen in sein Bild verklärt sind. Zu seiner Verherrlichung bedarf der Gott, in dem keine Finsterniß ist, so wenig wie im Anfang bei der Schöpfung auch am Ende bei der Verherrlichung der erlöseten Kreatur der Finsterniß, oder eines dunkeln Hintergrundes, um durch den Gegensatz das Licht desto mehr hervorleuchten zu lassen. Es ist daher ein Ueberbleibsel eines unbiblischen Dualismus, wenn strenge Prädestinatianer mit der Behauptung die Reprobationslehre vertheidigen wollten, die Verwerfung der Einen sei nothwendig zur immerwährenden Erweisung und Darstellung der Gerechtigkeit Gottes.

Weil Gott, den die Schrift uns offenbart, „in keinerlei Weise Urheber oder Hehler des Bösen ist,“ so verurtheilt er in seinem Wort auch die auf's ernsteste, die da sprechen: Lasset uns Böses thun, damit Gutes herauskomme. Gott bedarf solcher Hülfe nicht: seine Wahrheit wird nicht gepreiset durch unsere Lüge. Aus der Wahrheit, wie Johannes später sagt, kommt keine Lüge; aber auch aus der Lüge keine Wahrheit. Denn so die Wahrheit Gottes durch meine Lüge herrlicher wird zu seinem Preise, warum sollt ich denn noch als ein Sünder gerichtet werden? (Röm. III, V. 7.)

Also, mit Einem Worte, die apostolische Verkündigung: Gott ist ein Licht, in dem keine Finsterniß ist, weiset auf's entschiedenste zurück 1) allen bösen Dualismus oder den Manichäismus, der das Böse als eine unüberwindliche Macht vom Beginn der Schöpfung, und gar noch früher, in die Mitte und an das Ende der Zeiten hinstellt;

2) allen Pantheismus, der das Böse als etwas Indifferentes darstellt, einen wesentlichen Unterschied zwischen Böse und Gut nicht statuirt, da Gott als das einige Agens das Böse wie das Gute wirkt; 3) den Pelagianismus (sammt seinem Ausläufer, dem Rationalismus) der wie der Manichäismus und Pantheismus das Böse als nothwendig zur Entwicklung und vollkommenen Darstellung des Guten haben muß, — aber es zugleich als wäre es nicht da, übersiehet, wenn es nicht offenbar sich wider das Gute empört. — Vergleiche hierüber, was Jul. Müller zur Widerlegung der Hegelschen Lehre vom Bösen sagt — Lehre von der Sünde I, Seite 479 sqq.; — desgleichen, was er gegen Schleiermacher geltend macht a. a. O. S. 426.

Vers 6. *ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ αὐτȣ̃, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεϑα* et cet.

εἴπ. „sagen möchten": Dicere est persuadere sibi et aliis, cogitare, prae se ferre, assimulare. (Beng. Gnom.)

Die drei Sätze, die hier Vers 6 bis 10 jedesmal mit *ἐὰν εἴπωμεν,* — so wir sagen — anfangen, stehen offenbar in der genauesten Beziehung zu einander. — Dreierlei falsche Theorien in Betreff der Lehre von Sünde und Heiligkeit werden hier widerlegt. — Zuerst die antinomistische Lüge, die Irrlehre der Nikolaiten, welche lehrten Götzen-Opfer essen und Hurerei treiben, und dabei der Gnade sich rühmten. Der alte und neue Mensch wird da so geschieden, daß jener vorhanden sein könne, wenn dieser auch thut, was er will. Da wird die eigentliche Wiedergeburt geleugnet, die neue Kreatur, die in der Kraft Christi das Fleisch kreuzigt sammt den Lüsten und Begierden. Man leugnet damit auch die Realität der Erlösung, die Kraft des Blutes Christi, als könne es uns nicht reinigen von allen Sünden. — Aber eine Erlösung, die uns unter der Herrschaft der Sünde und des Todes läßt, ist keine Erlösung. Es ist keine Seligkeit denkbar, und kein Friede, wenn das Gewissen nicht gereinigt ist von den todten Werken, von Schuld und Schuldgefühl, und dadurch tüchtig gemacht ist, zu dienen dem lebendigen Gott. — Mag auch eine falsch berühmte Gnosis, — wie wir denn solche schon zur Apostel Zeit finden, sich der Höhe eines Standpunktes rühmen, wo der Unterschied von Böse und Gut schier verschwindet, — oder wo das Letztere als nothwendig zur Entwickelung angesehen wird; — mag diese falsche Gnosis einer Freiheit sich rühmen, die nichts anders ist, als

eine Freiheit zu sündigen, — mag sie's als einen niedrigen, gesetzlichen Standpunkt ansehen, so man noch auf die Züchtigungen und Bestrafungen des Gesetzes achtet und in keinem Widerspruch mit demselben sich finden will: es ist doch eitel Selbsttäuschung und Trug, Licht und Finsterniß vereinigen wollen. Trotz aller Großsprecherei und vermeintlichen Erhabenheit über das Gesetz, läßt sich das Gewissen nicht damit beruhigen; es erhebt seine Anklage, raubt den Frieden; das Gesetz spricht über Jeden, der in der Finsterniß wandelt, d. h. Sünde thut, von ihr beherrscht wird, seinen Fluch aus. Aber ein Solcher, vom Urtheilsspruch des Gesetzes Belasteter kann nicht zu Gott nahen, sondern fliehet vor Ihm und spricht mit Jenen: wer kann bei einem verzehrenden Feuer wohnen? — Da ist ja an keine Gemeinschaft und selige Liebes-Verbindung mit Gott zu denken.

Dem oben genannten Irrthum stehet der Vers 8 bezeichnete entgegen, so man sagt, man habe keine Sünde. Diese V. 8 Bezeichneten sind von den V. 10 Genannten wohl zu unterscheiden, welche sagen, sie haben nicht gesündigt, auch in der vergangenen Zeit nicht. — Die Erstern, die behaupten, sie haben keine Sünde, wollen damit nicht leugnen wie die Letztern, sie seien auch früher von der Sünde nicht befleckt, und hätten keiner Reinigung von derselben, keiner Versöhnung für dieselbe bedurft. Nein, das sagen sie nicht; aber das meinen sie, sie wären nun vollkommen gereinigt, hätten ihre Heiligung vollendet. — Lücke erklärt es gut in der ersten Ausgabe: „Es ist gegen diejenigen gerichtet, sagt er, — die, obwohl Christen, doch das den Christen wesentliche Bewußtsein von der in jedem Moment des irdischen Lebens vorhandenen Erlösungs- und Versöhnungsbedürftigkeit des Menschen nicht in sich tragen." — Aehnlich in der neuen Ausgabe „der Schluß Vers 7: καὶ τὸ αἷμα — setzt voraus, daß auch in den Gläubigen immer noch Sünde ist. Darauf beruhet die fortgesetzte Wirksamkeit des Erlösers, das fortwährende Bedürfniß derselben in der Gemeinde. — Die Macht der Sünde ist gebrochen, aber im Verschwinden wirkt sie noch als Unterbrechung der Heiligung, und ist in diesem Leben nie ganz verschwunden." — Nur wird das Klare wieder dunkel, und die Auslegung verläßt die richtige Spur, wenn es weiter heißt (S. 140): „die Formel ἁμαρτίαν ἔχειν ist so wenig etwas Besonderes, Verschiedenes von ἁμαρτάνειν, daß in dem durchaus parallelen Satze Vers 10 völlig synonym damit stehet ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν." — und dann weiter unten: „Vers 9 drückt ἁμαρτ. — ἔχομεν mehr den Zustand

aus, worin die Sünde noch nicht verschwunden ist, Vers 10. — ἡμαρτήκαμεν die Sündenakte, woraus jener Zustand hervorgeht." — Das ist nun ganz falsch, ἁμαρτίαν ἔχειν und ἁμαρτάνειν als ganz gleichbedeutend nehmen: wir brauchen nur an Cap. III, V. 6. zu erinnern, wo es heißt: „πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων, οὐχ ἁμαρτάνει: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων, οὐχ ἑώρακεν αὐτόν. — Ἁμαρτάνειν heißt demnach, von der Sünde beherrscht werden, ἁμαρτ. ἔχειν aber sündlich sein, mit sündlicher Lust (namentlich der angebornen Sünde) behaftet sein. Denn von denen, die sagen müssen, sie hätten Sünde, schließt sich auch Johannes so wenig als einen andern Wiedergebornen aus: aber wer da sündigt (ὁ ἁμαρτάνων), hat Jesum nicht gesehen, noch erkannt, d. h. der ist nicht wiedergeboren, nicht vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. — Eben daher ist es auch falsch bei Lücke, daß Vers 10. οὐχ ἡμαρτήκ. ein durchaus paralleler Satz mit Vers 8. sei. — Nein, zwischen Beiden ist ein großer, sehr großer Unterschied. Vers 8. wird, wie Lücke auch anfangs richtig es ausdrückte, der falschen Einbildung einer vollendeten Heiligkeit widersprochen.

Es wird hiernach die Lehre als Irrthum erklärt, wie wir sie z. B. in dem Tridentinischen Concil, und im Catechismus Romanus ausgesprochen finden. Nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, — heißt es sessio VI, c. 16 — quo minus plene illis quidem operibus, quae in Deo facta sunt, divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse censeantur. — Durch das Dogma; „durch die Taufgnade werde alles weggenommen, was als eigentliche und wahre Sünde zu nennen sei (tolli)" — und daß die Begierde nicht eigentlich Sünde sei, hat es die römische Kirche freilich dahingebracht, daß sie von Heiligen weiß, die da sagen können, sie haben keine Sünde. *) Der heilige Johannes aber konnte und wollte nicht so sagen. — Die Lehre der Hasenkamp's, des Dr. Collenbusch, Menkens, — in etwa auch bei Johann Wesley sich findend, man könne hier seine Heiligung (wie sie's ausdrücken) vollenden, enthält diesen römischen Irrthum zwar versteckter, — aber sie hat ihn doch.

Davon ist nun ganz unterschieden der Irrthum derer, die da sagen, sie hätten nicht gesündigt. Das ist die pharisäische und pelagianische Leugnung der angebornen Sündhaftigkeit. —

*) Ja sogar von überverdienstlichen Werken wissen sie zu sagen. Hören wir, was Beza von solchen Heiligen sagt: Quid igitur illis fiet, quos non pudet, de ipsa quoque perfectione, atque adeo superrogatione gloriari?

Auch in die Vergangenheit blickend (— denn das Perfectum ἡμαρτ. darf nicht präsentisch genommen werden), sehen diese Leute, die nicht wollen gesündigt haben, keine Sünde und keine Schuld; nie hieß es bei ihnen wie bei dem Zöllner: Gott sei mir Sünder gnädig, sondern immer wie beim Pharisäer: Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie die andern Leute. — Lücke richtig in beiden Ausgaben: „der Gedanke der Stelle ist der, daß, weil das Evangelium auf der μετάνοια beruhet, diese aber auf dem Bewußtsein der Sünde, derjenige, der dieses Bewußtsein nicht in sich trage, auch kein wahrer Christ sei. Die ganze Heilsanstalt Gottes in Christo hat ihren Grund darin, daß die Menschen vor Gott allzumal Sünder und unfähig sind, sich selber zu erlösen."

Wir gehen nun zur speziellern Auslegung der fünf Verse (V. 6 — 10), die wir in ihrer Gesammtbeziehung zu einander erst aufzufassen suchten.

Vers 6. „Das ἐὰν mit dem Conjunctiv zeigt eine Bedingung mit Annahme objectiver Möglichkeit an (wo die Erfahrung entscheiden wird, ob's wirklich ist)." Winer Gr. 5te Auflage. Seite 337. — Richtig bei Lücke: „Durch die hypothetische und communicative Form der Sätze gewinnt die Rede zugleich an Feinheit und allgemeiner Beziehung." — Woher aber Lücke weiß: „dieser Gegensatz (wie Vers 6 — 10 sich findet) war in den Gemeinden wirklich vorhanden, und zwar so, daß der Mangel an echtem christlichen Leben überwiegend war", (2te Ausg. S. 132) ist uns von ihm nicht gesagt. — „καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν." Dieß in Finsterniß wandeln, heißt darin leben, wie in seinem Element, — also von der Sünde beherrscht werden. cf. Bengel: περιπ. ambulemus, actione interna et externa, quoquo nos vertimus. Es ist das Gegentheil von dem „Wandeln in guten Werken," wovon Paulus Ephes. II. spricht, daß Gott die Gläubigen zu denselben zuvorbereitet hat. — Finsterniß (σκότος und σκοτία) ist, wie sonst in der Schrift so besonders bei Johannes alles was dem Licht, also der Wahrheit und dem Leben, dem Reiche des Lichts, den Werken des Lichts entgegensteht: also Reich oder Obrigkeit der Finsterniß (wie Col. I, 12. ἐξȣσία τ. σκότȣς,) Werk der Finsterniß; es ist alles, was sonst Sünde, Tod, Hölle heißt.

Καὶ ȣ̓ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. Dieß dem Johannes eigenthümliche (sonst nur bei Hesek. XVIII, 9 in עָשָׂה אֱמֶת vorkommende) ποιεῖν τ. ἀλήθ. hier und Joh. 3. 21 — entspricht nicht bloß

wie Lücke behauptet, (1. A. S. 95) dem Paulinischen ἀληθεύειν — Eph. IV, 15 —, das schon dadurch ein Andres wird, weil es nicht absolut gesetzt ist, sondern näher durch das hinzugefügte ἐν ἀγάπῃ modificirt wird, —: die Wahrheit thun, faßt Beides in sich, Hörer und Thäter des Wortes sein. Die Wahrheit thun heißt, ihr in Allem die Ehre geben, sich unbedingt unter sie beugen, auch wider sich selbst ihr Recht geben, z. B. wie David Psalm 51, V. 6, „auf daß du Recht behaltest, wenn du gerichtet wirst u. s. w." — Der thut die Wahrheit, wer sie so herrschen läßt in seinen Gedanken, Worten und Werken, daß in ihm die Wahrheit mit zur Erscheinung kommt, an ihm faktisch die Realität der Wahrheit sich erweiset als in einem lebendigen Briefe, zugerichtet vom Herrn, an dem Jedermann lesen kann, daß es eine Wahrheit gibt, wie z. B. Paulus (1. Cor. IX, V. 3) die gläubigen Korinther seine Apologie nennt. (Damit vergl. 2. Cor. III.) — Richtig im Ganzen, was Lücke über Joh. III, 20. sagt (2. Aufl. I, 484 und 3. A. I, 550): „Das dem Johannes eigenthümliche ποιεῖν τὴν ἀλήθ., 1. Joh. I, 6. dem ψεύδεσθαι entgegengesetzt, hier dem φαῦλα πράττειν, schließt die Unwahrheit, Lüge, den eiteln Schein, so im Reden wie im Handeln aus, und bezeichnet überhaupt die Denk- und Handlungsweise, deren Grund- und Inhalt die Wahrheit schlechthin, die göttliche ist." — Wir haben nur dieß hinzuzufügen, daß in dem ψεύδεσθαι 1. Joh. I, 6. eben so sehr das φαῦλα πράττειν von Joh. III, 20. steckt, — als in der ἀλήθεια, die in Christo ist (Ephes. IV, V. 21), die Heiligkeit, wie denn wenige Verse weiter unten die ὁσιότης τῆς ἀληθείας zusammengefaßt wird und gesagt, Gott habe den Menschen geschaffen in der Heiligkeit der Wahrheit. — Ganz beizustimmen ist dem, was über Eph. IV, 21. Harleß sagt: „Es ist der Mensch Jesus das Vorbild für die mit ihm in Gemeinschaft getretenen Menschen. Was sie an ihm, dem auf Erden Erschienenen sehen, das muß in ihnen lebendig werden.*) Wie Wahrheit ist in Jesu (ἐςιν nicht ἦν) sagt der Apostel, denn wohl redet er von dem Jesus, welcher Mensch und in welchem Wahrheit war, aber er redet ja von ihm, wie sie ihn aus dem Zeugniß der Apostel kennen, wie er ihnen im Geiste gegenwärtig ist. Die Wahl des Ausdrucks ἀλήθεια erklärt sich wohl nur ebenfalls zunächst aus dem Gegensatz, in welchem ihr gegenüber, der

---

*) d. h. wie wir vorher sagten, die Wahrheit muß in ihnen zur Erscheinung kommen, in ihnen in ihrer Realität dargestellt werden.

παλ. ἄνθρ. ὁ φθειρ. κατὰ τ. ἐπιθυμ. τῆς ἀπάτης steht. Daß ἀλήθεια hier nicht Wahrhaftigkeit sei, erhellt aus dem Gegensatze. Daß aber der Begriff Heiligkeit oder gar Rechtschaffenheit significatio verbi sei, kann mit Nichts erwiesen werden. Die Stelle 1. Cor. V, Vers 8 gibt den Aufschluß über diesen Gebrauch von ἀλήθεια bei dem Apostel. Der κακία καὶ πονηρία steht dort die εἰλικρινεία καὶ ἀληθεία gegenüber, Beides dient also offenbar zur Bezeichnung der sittlichen Güte. Wie κακία das Wesen, πονηρία dessen Erscheinung und Aeußerung bezeichnet, so εἰλικρ. (Lauterkeit) die Erscheinung, ἀλήθ. das Wesen der sittlichen Güte. Das Gute ist immer zugleich das Wahre, und das Böse ist immer zugleich das Unwahre, die Lüge; und so steht Lauterkeit und Wahrheit der Schlechtigkeit und Bosheit gegenüber, wie hier die Heiligkeit als Wahrheit gegenüber dem Betrug, der in den Lüsten den Menschen verführt, nicht das Wahre als das Liebenswerthe, d. h. Gute zu erkennen, sondern die Lüge der Unsittlichkeit für etwas Wahres zu halten." (Brief an d. Eph. S. 416.) — Und weiter unten zu V. 24: „Der Zusatz ἐν δικαιοσύνῃ κ. ὁσιότητι τ. ἀληθ. erhält seine Erklärung durch die genaue Beobachtung des antithetischen Satzes. Die Auflösung von τ. ἀληθ. in ein Adjectivum (so Luther, Calvin, Piscator und die Mehrzahl der Ausleger) widerspricht der Natur des Gegensatzes hier, wie den sprachlichen Gesetzen überhaupt. — — — — Der ἀπάτῃ gegenüber kann ἡ ἀλήθ. nichts anders sein, als die Wahrheit, die in Jesu und mit ihm und durch ihn auch für die Seinen da ist. Die Aeußerungen dieser ἀλήθ. sind δικ. und ὁσιοτης." (S. 426.) Aehnlich Bengel: die Wahrheit nicht thun heißt ihm: veritas non facto ipso nostro apud nos locum habet. — Mit der Bemerkung bei Lücke (Comment. zu Joh. 3, 21. 2te Aufl.) — daß „ἡ ἀλήθεια im N. T. immer einen starken Zug auf's Praktische hat", kann man, — weil der Begriff dabei in der Schwebe bleibt — nichts anfangen. — Eben so wenig gibt uns Tholuck Auskunft, wenn er sagt: „ἀλήθ. in dem praktischen Sinne von אֱמֶת, wie im deutschen Ausdruck „das Rechte", das Theoretische und Praktische zugleich ausdrückt."

Vers 7. „Ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ ἀλλήλων." — Im Lichte wandeln ist das Gegentheil von dem „in Finsterniß Wandeln". —

Es entspricht dem, was Ephes. V, V. 8 stehet: ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε. Es ist, — wie schon oben angedeutet wurde, — das Wandeln in guten Werken (wie es Paulus nennt Ephes. II, 10), da man abgelegt hat die Werke der Finsterniß und angezogen die Waffen des Lichts (Röm. XIII, V 12), und nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde und unter der Obrigkeit der Finsterniß stehend, Macht empfangen hat, in allem als ein Kind des Lichtes sich zu erweisen, und den ganzen Wandel mit den Früchten des Lichtes zu schmücken (— wie die richtige Lesart Ephes. V, 9 die Frucht derer, die ein Licht in dem Herrn geworden sind καρπὸς τ. φωτ. ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ κ. δικαιοσ. κ. ἀληθ. nennt — cf. Harleß). — Im Lichte wandeln ist also mehr als: „nach Gottähnlichkeit streben." (Lücke.) Wer im Lichte wandelt, strebt auch nach Gottähnlichkeit; — aber nicht Jeder, der nach Gottähnlichkeit strebt, wandelt im Lichte. — Es gibt ja, — wenn wir auch nicht von dem Streben tugendhafter Heiden reden wollen, — doch auf den Gebieten, wo das Licht der Offenbarung leuchtet, ein gutgemeintes, ein edles und ernstes Streben, dem Gesetze zu entsprechen, vollkommen zu sein, wie Gott vollkommen ist, — was doch des Zieles verfehlt. Man denke an jenen reichen Jüngling, Matth. XIX, und an das ernste Wort des Herrn: Viele werden ringen, hineinzukommen in's Reich Gottes, und werden es nicht vermögen (Luk. XIII, V. 23). — Das ἐν τῷ φωτὶ περιπατ. wird noch viel nachdrücklicher durch den Zusatz: ὡς αὐτός ἐςιν ἐν τῷ φωτί. „Gott ist im Lichte," erinnert an das: „Er wohnet im Lichte," bei Paulus 1. Tim. VI, V. 16 und an das alttestamentliche: „Licht ist sein Kleid". — Es wäre ungeziemend zu sagen: Wie er im Lichte wandelt, da Er selbst Licht ist. — Bengel sagt daher mit Recht: ἐςιν, id verbum penitius et Deo dignius est, quam ambulare. — αὐτὸς, ipse, Deus. Sic saepe Hebraei הוא, Ille, i. e. Deus. Sic αὐτὸς, 1. Macc. III, 22." — Aehnlich Baumgarten-Crusius, (Auslegung der Johanneischen Schriften, Bd. II, von Kimmel herausgegeben, Seite 202): „ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν steht dem εἶναι ἐν τῷ φωτί (von Gott gebraucht) entgegen, wie menschliches Streben göttlichem Sein und Wesen." Das ὡς αὐτὸς ἐν φωτὶ will zugleich sagen, daß es nichts helfen kann, wenn man irgend einem Ideale, das man sich selbst gemacht hat, nachwandelt: ἐθελοθρηςκεία, und was dahin gehört, wird hier verworfen. Unser Wandel soll der absoluten Heiligkeit, wie sie in Gott ist, entsprechen. Das ist das Ziel unsrer Heiligung, dem

wir nachjagen, — oder wie Paulus sagt: „lasset uns die Heiligung vollenden.“ (2. Cor. VII, 1: ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην.) —

ἐν τῷ φωτὶ περιπ. erinnert auch noch an einen ähnlichen Ausdruck, der bei Johannes vorkommt. Apoc. XXI, Vers 24 heißt es: περιπατήσουσι τὰ ἔθνη διὰ τ. φωτὸς αὐτῆς. „Sie werden wandeln in ihrem Lichte“ hat Luther übersetzt; es heißt aber: durch ihr Licht. Dieß διὰ entspricht, wie Bengel richtig bemerkt, dem ל Jes. 60, 3. — sie werden zu deinem Lichte (d. h. deinem Lichte entgegen, davon angestrahlt und angelocket) wandeln. — κοινωνίαν ἔχομ. μετ᾽ ἀλλήλων“ — nicht μετ᾽ αὐτοῦ. wie sich schon bei Tertullian und Clemens Al. findet. — Aber sonst haben alle bedeutenden Autoritäten, wie bei Griesbach, Bengel u. A. zu sehen, μετ᾽ ἀλλήλων. — Die Auslegung aber desselben bei Augustin, Calvin, Beza, es sei die mutua communio Dei et sanctorum, — ist, wie mit Bengel (de Deo et hominibus, non videtur digne dici) Lücke es ausspricht, ganz falsch, da sich ἀλλήλοι dem Johanneischen Sprachgebrauche nach III, 28. IV, 7. 12. 2. Brief, V. 5 immer auf das gegenseitige Verhältniß der Christen beziehe. — Die Gemeinschaft unter einander, also die brüderliche, die Gemeinschaft der Heiligen, ist nur möglich, — wenn die Selbstsucht gerichtet ist, und der alte Mensch mit seinen Anmaßungen und thörichten Ansprüchen, die ohne Unterlaß das Recht des Nächsten verletzen, — sein Gut, seine Ehre, sein Leben antasten, — dem Tode übergeben ist. Man vergleiche, was von dieser selbstischen Isolirung oben Seite 73 gesagt ist. — Der Wandel im Lichte setzt aber die Ueberwindung dieser Selbstsucht voraus. Es herrscht da die Liebe, die dem Nächsten kein Arges thut, die Liebe, da man sich mit den Brüdern Eins weiß: und dieß setzt wieder voraus, (wie schon oben bemerkt wurde S. 73.) die Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne. (cf. Joh. XVII, V. 23. „Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen in eins seien“.) Diese Gemeinschaft aber der sündigen Menschen mit dem heiligen Gott ist nur möglich geworden durch die Versöhnung, so durch Christum geschehen ist. — Daher denn die Verbindung, die wir hier finden καὶ τὸ αἷμα Ἰησ. Χρ. — καθαρίζει ἡμ. ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.“

Ist auch die Semler'sche Uebersetzung des καὶ (vor αἷμα) mit namque in sprachlicher Hinsicht zurückzuweisen, da man recht gut damit auskommt, wenn man's „und“ wiedergibt: so muß man ihm doch wider Lücke Recht geben, wenn der zweite Satz „und das Blut u. s. w.“ als causal, als Grund und Bedingung des erstern

genommen wird. — Die Gründe für diese unsere Behauptung haben wir so eben dargelegt. Meint man dem entgegen setzen zu können: „das wesentlich Begründende und Bedingende der Gemeinschaft mit Gott und der Christen untereinander sei schon vorher bestimmt, nämlich das Wandeln im Lichte Gottes,“ (Lücke, 2te Aufl. S. 135.) so fragen wir: Aber, was macht uns fähig, im Lichte zu wandeln? — Nichts anders, als das Blut Christi, d. h. der Glaube an die Versöhnung, die durch's Blut Christi geschehen ist. Das bestreitet nun zwar Lücke nicht; er sagt: „Allerdings ist das *αἷμα* Christi, als Factum, dasjenige, worauf sowohl die Gemeinschaft der Menschen mit Gott in der Erlösung, als auch die Gemeinschaft der Christen untereinander beruht.“ — Aber Lücke verdunkelt sich dieses hier ganz richtig Ausgesprochene, indem er also fortfährt: „Aber Johannes hat die christliche Gemeinschaft schon als gestiftet, auch unter seinen Lesern, vor sich. Er spricht von ihrer Innerlichkeit und Wahrheit, ihrem Fortschritt zur Vollendung, und gründet diese auf die Heiligung. Fügt er nun hinzu: *καὶ τὸ αἷμα* u. s. w. durch das Präsens *καθαρίζει ἡμᾶς* die fortwährende Wirksamkeit des Todes Christi unter den schon Christgewordenen andeutend, — so kann er damit nur etwas meinen, was eben so, wie die innere Wahrheit und Vollendung der Gemeinschaft der Christen unter einander, nothwendige Folge der christlichen Heiligung ist, aber in jener schon liegt, als wesentliches Stück. Und dieß ist nichts anders, als die durch den Eifer in der christlichen Heiligung bedingte, immer ungehemmtere Wirksamkeit der göttlichen Gnade in dem Erlösungstode Christi. Johannes denkt so: Nicht je mehr der Christ sündigt, sondern je mehr er sich heiligt und der Sünde abstirbt, desto herrlicher offenbart sich die erlösende und versöhnende Gnade Gottes in Christo.“

Freilich, nicht je mehr der Christ sündigt, desto mehr offenbart sich die Gnade: aber wer wird denn dieß so entgegensetzen: sich heiligen, der Sünde absterben, — und Offenbarung der erlösenden Gnade? — Und warum Jenes, das der Sünde Absterben der erlösenden Gnade vorhergehen lassen? — Christus hat unsere Sünden an seinem Leibe, an dem Holze geopfert (d. h. seine erlösende und versöhnende Gnade offenbart), damit wir, den Sünden abgestorben (*ἵνα τ. ἁμαρτ. ἀπογενόμενοι*) der Gerechtigkeit leben (1. Petri II, 24). — Das ist die biblische Heilsordnung, — überall und auch hier. — Richtiger spricht sich nachher Lücke wieder aus: „das erklärende Hauptmoment liegt darin, daß das *αἷμα Ἰησ. Χρ.* als die volle Offenbarung der göttlichen Liebe in dem Gläubigen das heilige Lebens-

princip der Liebe begründet, erhält und vollendet (a. a. O. S. 137)." Aber wie stimmt das mit dem Vorigen? Richtig ist auch bei Lücke: „τὸ αἷμα Ἰησ. Χρ. ist wie bei Paulus hebräischer Ausdruck des blutigen Todes Christi, als die Spitze seiner erlösenden Thätigkeit." (a. a. O. S. 136.) Aber es wird alles wieder verdunkelt durch das gleich Nachfolgende: „Man könnte, weil der Ausdruck offenbar auf die alttestamentliche Opfersymbolik zurückgeht, s. Hebr. IX, 14, dabei vorzugsweise an die Sündenvergebung, wie durch das Sühnopfer denken. Allein erstlich ist hier die Rede nicht von dem, was erfolgt, wenn der Mensch gesündigt hat, sondern wenn er sich von der Sünde fern hält. Es ist also der Gedanke der Sündenvergebung nicht im Zusammenhange. (??) Sodann aber siehet man aus der Vergleichung mit Vers 9, daß Johannes das καθαρίζειν von der Sündenvergebung, wodurch die Sündenschuld aufgehoben wird, irgendwie unterscheidet. Es kann im weitern Sinne die Sündenvergebung in sich schließen, aber verschieden davon ist es das Aufheben, das Wegschaffen der Sünde selbst mit ihrer Lust(?) αἴρειν τ. ἁμαρτ. 3, 5, positiv gefaßt, die heiligende Gnade Gottes in Christo." —

Wir sehen in diesen Erklärungen nicht bloß eine Unsicherheit und Unklarheit, sondern ein Schwanken zwischen Gegensätzen, die sich aufheben, und dann bedenkliche Machtsprüche, als z. B. es sei der Gedanke von Sünden-Vergebung hier (V. 8) nicht im Zusammenhange: — dann das αἴρειν τ. ἁμαρτ. 3, 5. sei das Aufheben, das Wegschaffen der Sünde selbst mit ihrer Lust. Wo stehet von dieser Lust etwas 3, 5? — Woher nun dieß Schwanken und Hin- und Herfahren zwischen Widersprüchen, — der Gedanke an die Sündenvergebung sei nicht im Zusammenhange, — und doch schließe das καθαρίζειν hier im weitern Sinne die Sündenvergebung in sich ein, und deßgl. mehr: woher dieß? Das Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung ist nicht richtig aufgefaßt. — Da wir dieß uns weiter werden zu bemerken haben, auch wir außerdem bei sonst gläubigen evangelischen Exegeten der neuern Zeit demselben Irrthume begegnen, den man sonst fast nur bei den Vertheidigern der römisch-trident. Lehre von der Heilsordnung fand, so müssen wir hier noch etwas stehen bleiben. — Der Irrthum, der die Verwirrung bringt ist der, daß die Rechtfertigung nicht gehörig in ihrem Zusammenhange mit der Heiligung erkannt wird, als wäre diese nicht wesentlich in jener enthalten, als müsse sie als ein Neues, ein Andres zur Rechtfertigung oder dem Trost aus der Vergebung der Sünde hinzukommen. Stellen wie 1. Cor. VI, Vers 11, Joh. XVII, V. 19, Hebr. IX, V. 14, —

könnten sie eines Bessern belehren. 1. Cor. Cap. VI, Vers 11 gebraucht der Apostel das: ihr seid gerechtfertigt, abgewaschen, als ganz gleichbedeutend mit dem: ihr seid geheiligt. Ja letztres kommt so gar noch eher als: gerechtfertigt. Der Christus für uns und der Christus in uns muß nicht so unevangelisch geschieden werden, daß man außer Acht läßt, daß der Christus in uns an der einzigen Stelle, wo er vorkommt (Coloss. I, 27) kein andrer ist als der Christus für uns, wie das danebenstehende erklärende ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης zeigt: denn nur der ist die Hoffnung der Herrlichkeit. — Es sollte, — um das Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung richtig zu fassen, — nicht vergessen werden, daß das Ringen des Apostels, alle eigene Gerechtigkeit als Unrath wegzuwerfen, damit er Christum gewinne, und in ihm erfunden werde, nicht habend seine eigene Gerechtigkeit, d. i. die aus dem Gesetz, sondern die durch den Glauben an Christum kommt, die Gerechtigkeit, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird (τὴν διὰ πίστεως Χρ., τὴν ἐκ Θεῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει Phil. III, 8—14), — daß dieses Ringen mit dem nach Vollendung der Heiligung oder daß er vollendet sei (ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω) zusammenfällt. Die Heiligung geschieht eben dadurch, daß man in jedem Augenblick den Trost der Vergebung der Sünden sich zueigne, mit dem Genuß der Liebe Christi sein Herz erfülle, und von dieser Liebe sich treiben lasse: diese heilige Liebe, wo sie völlig mit uns ist (d. h. wie wir weiter unten zu 1. Joh. IV sehen werden, völlig erkannt und genossen wird), vertreibt alle Furcht, tödtet alle Selbstsucht und sündliche Eigenliebe. Der von aller Furcht, also auch von allem Mißtrauen gegen Gott, so wie von aller Selbstsucht erlösete Mensch, den hinfort nur die Liebe Christi dringt, ist eben die neue Kreatur, wie die Erwägung von 2. Cor. V, 14, vergl. Eph. II, V. 15, — Gal. II, 20 zeigt.

Hienach sind denn Stellen wie unsre hier, wie Hebr. IX, 14, Act. XV, V. 9 zu erklären. Das Blut Christi, indem es das Gewissen reinigt von den todten Werken, die Schuld wegnimmt, macht auch damit geschickt, zu dienen dem lebendigen Gott. — Der Glaube, indem er das Herz durch die Hinweisung auf Christi blutigen Opfertod tröstet, reinigt es auch damit, wie Act. XV Vers 9 beides zusammengefaßt ist: Gott reinigte ihr Herz durch den Glauben. — So denn auch hier. Diese Reinigung durch das Blut Christi ist aber — wie wir hier auch sehen, — eine fortwährende, weil unser Bedürfniß, gereinigt zu werden, ein fortwährendes

ist: denn so wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst. — Nicht nur im Anfang der Bekehrung, sondern auch im Fortgang ist es allein das Blut Jesu Christi, was die Gemeinschaft des Sünders mit Gott, der doch ein Licht ist, in dem keine Finsterniß ist, möglich macht. — Dies Blut der Versöhnung, das, wie die Opfer des A. T. es vorbildeten und weissagten, die Sünde tilgt, die Schuld in die Tiefe des Meeres wirft, daß auch die Gerechtigkeit Gottes sie nicht mehr findet (wie wir gleich zu V. 9 bei dem *δίκαιος* sehen werden), — ist das Blut des Sohnes Gottes. Act. XX, 28 heißt es gar — (nach der wohl begründeten Lesart) —, Gott habe die Gemeinde erkauft mit seinem Blute. Die kirchliche Lehre von der Communicatio Idiomatum, wie insbesondere die symbol. Bücher der lutherischen Kirche sich klar darüber ausgesprochen haben, findet in diesem Ausdruck, — und mit allem Recht, — ein sehr wichtiges Zeugniß für ihre Annahme. — Es ist nicht nur das Blut des Menschen Jesus Christus, sondern das Blut des Sohnes Gottes. „Durch die persönliche Einwohnung der Gottheit in dem Menschen Jesus (sagt hierüber recht schön Dr. Sartorius) *) war sein Bewußtsein weit über den Umfang eines individuell menschlichen zum Mitgefühl des Sündenelends der ganzen Menschheit, für die er leidend genugthuen sollte und wollte, gesteigert; nur so war er das Lamm Gottes, welches der Welt Sünden trug, was ein bloß menschliches Individuum nimmer vermocht hätte. Ps. 49, 8.“ Diese Stelle hier 1. Joh. 1, 7, vom Blut des Sohnes Gottes, ist also wider den Nestorianismus, wider socinianische Auslegungen der *κένωσις*, an welche auch die Lehre der Hasenkamp's von der Selbstäußerung Christi, die des Dr. Collenbusch und Gottfr. Menken, streifen.

Der Ausdruck „macht uns rein von allen Sünden“, weiset hin auf die vorbildliche Versöhnung am großen Versöhnungstage, wo es heißt, Aaron solle mit dem Blute des Sündopfers versöhnen das Heiligthum von der Unreinigkeit der Kinder Israel und von ihrer Uebertretung in allen ihren Sünden (Levit. XVI, 16 — וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל־חַטֹּאתָם). Es ist die Erfüllung des prophetischen Wortes: wenn deine Sünde blutroth wäre, sie soll schneeweiß werden, Jes. I, 18, cf. Hesek. XVI, 63, Zachar. XIII, V. 1.

*) Dorpater Beiträge I, S. 373—79.

× [illegible] Frage!

Im Blute des Lammes sahe der heil. Seher die Kleider der Seligen gewaschen und helle gemacht. (Off. VII, V. 14). — Es ist Joh. eigenthümlich, des Lammes Gottes, das der Welt Sünde trägt, und für uns geschlachtet ist, so wie auch des Blutes Christi ganz besonders Erwähnung zu thun, so in dem Briefe, im Evangelio, in der Offenbarung. —

Die Osiandrische Lehre, in der von Brandt herausgegebenen Schullehrer-Bibel niedergelegt, — von der magisch-realen Wirkungskraft des Blutes Christi, — sucht besonders auch in dieser Stelle ihre Bestätigung: aber wir haben genug an dem Trost und an der Erlösungsgnade, wie wir sie eben uns erklärt haben. —

Vers 8. „ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν u. s. w. — Das ἁμαρτ. ἔχειν in seinem Unterschied von ἁμαρτάνειν und ἁμ. ποιεῖν ist oben bemerkt, und dabei von drei falschen Theorieen, V. 6, — V. 8 — und V. 10, — im Allgemeinen gesprochen. — Es ist damit eigentlich schon widerlegt, was sonst noch speciell Vers 8, und Vers 10, auf die Behauptung des Grotius zu erwiedern wäre. Er bemerkt zu V. 8, ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτ, οὐκ ἔχομ. sei so viel als: si putamus nobis Christo et ejus cognitione opus non fuisse, ut a peccatis purgaremur, ἁμαρτ ἔχειν sei nicht: nunc in peccatis esse, sed ob peccata reum fieri posse, Joan. IX, 41. 15, 22. Jac. 4, 17. Und zu V. 9 bemerkt er: si fateamur, nos in gravibus peccatis vixisse ante notitiam evangelii ac propterea opus habuisse medicina (cf. bei Lücke 1te Ausg. S. 98). — Die Widerlegung dieser Behauptung, die das Gepräge der Willkühr so deutlich an sich trägt, ist bei Lücke nachzusehen: man konnte darauf nur verfallen, wenn man das Verhältniß der drei Verse V. 6, — V. 8, — V. 10, und der drei darin bezeichneten Theorien, wie es oben ausgeführt ist, nicht einsahe. — Wie auch Lücke diese gegenseitige Beziehung der drei Johanneischen Sätze auf einander nicht richtig verstanden, indem er sagt, mit ἁμαρτ. ἔχειν stehe in dem durchaus parallelen Satze V. 10 ganz synonym das εἴπωμεν, ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν — ist gleichfalls oben bemerkt. — Nimmt man, wie Lücke will, das ἡμαρτήκαμεν V. 10 präsentisch, d. h. als ein Perfectum continuativum (vergl. 1te Ausg. S. 100), so verschließt man sich das Verständniß der ganzen Stelle (V. 6—10.) und verwirrt sich in Tautologieen, aus denen nicht herauszukommen. — Wer da sagt, er habe nicht gesündigt,

(d. h. habe die Gebote allezeit gehalten), der sagt damit allerdings auch, er sei (jetzt in der Gegenwart) kein Sünder: aber darum ist doch das Perfectum nicht präsentisch zu nehmen, denn man kann es nicht umdrehen, und so sprechen: Wer da sagt, er habe keine Sünde, der sagt auch, er habe nie gesündigt.

πλανῶμεν ἑαυτὲς, wir betrügen uns selbst, nicht „belügen" (wie Lücke in der Uebersetzung hatte, 1ste Ausg., S. 287 — richtiger in der 2. Ausgabe: täuschen uns). Wir verführen uns, bringen uns in die Irre, vom Heile weg, daß wir sind *πλανώμενοι* (Tit. III, 3) wie die irrenden Schafe: das ist offenbar milder als das vorhergehende *ψευδόμεϑα* (V. 6); noch härter als dieser Ausdruck aber ist der in Vers 10: *ψεύστην ποιȣ̃μεν αὐτὸν*. — Die Lüge weist hier auf eine mehr bewußte Feindschaft gegen die Wahrheit, da man das Zeugniß der Wahrheit in seinem Innern nicht anders als mit einem geschlagenen Gewissen unterdrücken kann. Dieß geschiehet in den beiden Fällen: wo man antinomistisch die Herrschaft des Lichtes und der Finsterniß, die der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, des Geistes und des Fleisches in demselben Individuum verbinden will, — und da, wo man pelagianisch das Verderben der menschlichen Natur nicht anerkennt, also auch die Nothwendigkeit der Heilsanstalt in Christo, demnach auch die Wahrheit derselben leugnet. — Die mildere Fassung „wir täuschen uns", ist um so mehr an ihrer Stelle, da man trotz der dogmatischen Behauptung, es sei möglich hier in einen Stand zu kommen, wo man keine Sünde mehr habe, — gering von sich denken und weit davon entfernt sein kann, für seine Person unter die sich zu zählen, die keine Sünde haben. Wir erinnern an Joh. Wesley, an Menken u. A. — Dem „*πλανῶμεν*" entspricht auch das „*ἡ ἀλήϑεια ȣ̓κ ἔςιν ἐν ἡμῖν.*" Es ist dieß milder als das vorhergehende „thut nicht die Wahrheit", — und als das nachfolgende „*καὶ ὁ λόγος αὐτȣ̃ ȣ̓κ ἔςιν ἐν ἡμῖν*". — Richtig unterscheidet Beides, das im 8. und das im 10. Vers Gesagte Lücke. Zu jenem heißt es: „Die Selbsttäuschung beruhet auf Mangel an innerem Wahrheitssinn und ist dieser Mangel selbst." (2. Ausg. S. 140). — Zu diesem lautet die Erklärung: „Der *λόγος τ. ϑεȣ̃* ist die Offenbarung Gottes überhaupt, worin das Evangelium Jesu Christi mit begriffen ist." (a. a. O. S. 145.) Und dann (S. 146) „wer da sage, er sei kein Sünder, mache Gott zum Lügner, habe das Wort Gottes nicht in sich, d. h. nicht innerlich aufgenommen als Princip der Wahrheit." — Es gehört hieher der Ausdruck Johann. VIII, V. 37: „*ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν* — mein Wort

findet keinen Raum, keine Stätte in euch." — Aehnlich Vers 43: *διατί τὴν λαλιὰν τ. ἐμὴν ȣ̓ γινώσκετε.* Der Herr redet dieß zu den feindseligen Juden, die er Kinder des Teufels nennt: die sind es, in denen das Wort Gottes (*ὁ λόγος τ. θεȣ̃*) nicht fähet, d. h. gar keinen Eingang findet, — oder nicht ist. — So nimmt es auch Bengel zu Vers 10: Verbum nos vere accusat, et contradicendo arcetur a corde. Eben so Calvin: sermonem Dei non esse in nobis: acsi diceret, nos totam ejus doctrinam rejicere, quae sub reatu omnes includit.

In der Anklage V. 6 „wir thun nicht die Wahrheit" — liegt dieß mit angedeutet: wir handeln im Widerspruch mit der bessern Erkenntniß, — wissen vom Licht, und bleiben doch in der Finsterniß. — Es ist also ein Zustand, da man strafbarer ist als bei der Selbsttäuschung, wo man meint, keine Sünde zu haben.

Vers 9. „*ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιςὸς ἐςι καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.*"

„*ὁμολογεῖν* ist nicht gerade bekennen," sagt Baumgarten-Crusius, — sondern (Ps. 32, V. 5) erkennen, einsehen, sich bewußt werden, entgegen dem *εἰπεῖν μὴ ἔχειν ἁμαρτ.* Vers 8." Doch ist kein Grund, von der eigentlichen Bedeutung des *ὁμολογεῖν* abzuweichen: es setzt das Erkennen, Einsehen, sich Bewüßtwerden voraus: aber es ist noch mehr, und schließt den sittlichen Muth in sich ein, das im Herzen Erkannte auch mit dem Munde auszusprechen, wie es Röm. X, V. 9 nachdrücklich zusammengefaßt ist: „so du in deinem Herzen glaubst, und mit dem Munde bekennst": das Bekennen ist in solchem Falle eine That, wie auch Ps. 32, 5.

Es ist die Frage, worauf das *πιστός ἐστι καὶ δίκαιος* zu beziehen: ob auf Christus, oder auf Gott. Bengel bezieht es auf Christus (sic quoque Jesus Christus dicitur Justus, cap. II, 1); Lücke sagt: es kann hier nur von Gott verstanden werden. Denn im Vorhergehenden V. 5 — 10 sei das herrschende Subjekt nicht Christus, sondern Gott. Christus, — und zwar nicht einmal Er selbst, sondern nur sein *αἷμα* sei V. 7 bloßes Nebensubject. — Dann sei auch sonst im Neuen Test., besonders bei Paulus, in Beziehung auf das Erlösungswerk, das *πιστὸς εἶναι κ. δίκαιος* als eine Haupteigenschaft nicht Christi, sondern Gottes hervor-

gehoben, und endlich nach dem neutestamentlichen Lehrtypus sei Christus zwar derjenige, durch den und in dem wir Vergebung der Sünden, Versöhnung und Zugang zum Vater haben, Gott aber nur als die letzte Ursach aller Sündenvergebung und Versöhnung dargestellt.

Der zweite Grund fällt ganz hin, da ja gleich im folgenden Capitel Christus der Gerechte genannt wird, und dann heißt er Apoc. ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς (Cap. III, V. 14).

Der dritte Grund will auch nichts sagen: denn Ebr. IX, 14 heißt es gradezu von Christus, daß Er die Gewissen reinige. — Daß Gott allein Sünden vergebend heiße, will Baumgarten-Crusius aus der Anklage der feindlichen Pharisäer beweisen, Christus lästere Gott, da er zu dem Gichtbrüchigen sagt: Dir sind deine Sünden vergeben!!

Der erste Grund allein wäre näher zu erwägen. — Aber dagegen bemerkt Lücke selbst, Christus sei das örtlich nächste Subject. Von seinem Blute kann man ihn nicht trennen; ist dieses Subject, — wenn auch nur Nebensubject, — so ist Er's selbst. — Man darf also gar nicht sagen: πιστὸς κ. δίκ. kann hier nur von Gott gesagt werden. „Da die Beziehungen (wie Lücke richtig sagt) auf Gott und Christus in unserm Briefe nicht selten zusammen laufen", — so wollen wir dieß auch auf das πιστ. κ. δίκ. des 9. Verses angewandt wissen.

πιστὸς ist der Herr, weil er Bund hält ewiglich und erfüllt, was er verheißen — die gewissen Gnaden Davids (חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים) — Jes. 55, V. 3. Der Herr ist treu: seine Gaben und Berufungen mögen ihn nicht gereuen — Röm. XI, 29. Er gedenket deß, was er Ephraim geredet hat — Jer. 31, 20. Weil Er treu ist, so mögen Berge weichen und Hügel hinfallen, aber der Bund seines Friedens kann nicht hinfallen — Jes. 54 10. Alle Verheißungen Gottes sind Ja und Amen in Christo. — 2. Cor. I, 18. Der 89ste Psalm rühmt die אֱמוּנָה, die Treue, welche Gott hält im Himmel, die man preiset in der Gemeine der Heiligen, die um ihn her ist (V. 3. 6. 9). Es ist die πίστις τ. θεῦ, (Röm. III, V. 3) die nichts aufhebt, — nicht die Untreue der Menschen, — nicht irgend eine Gewalt im Himmel und auf Erden: und ob die Ordnungen des Himmels aufhören, so wird doch der Bund bleiben, den der Herr mit Israel gemacht, da er ihm Vergebung der Sünden, ein neues Herz, das himmlische Erbe verheißt, Jerem. 31, V. 32—37. Es muß alles seinem Worte, seiner Verheißung dienen, weil Er der Allmächtige ist.

Ueber die Bedeutung des δίκαιος hier ist man nicht so einig.

— Wider Grotius und einige Andere, die da sagen, δικ. sei hier nach einem Hebräismus so viel als gütig, bonus, lenis, bemerkt Lücke mit Recht, wenn auch das צַדִּיק und das dem entsprechende alt- und neutestamentliche δικ. zuweilen die Nebenbedeutung des Gütigen habe: Grundbedeutung bleibe doch immer die des Gerechten. — „Käme auch, — so heißt es weiter, — δικ. sonst gradezu vor für gütig, so kann es doch in unsrer Stelle diese Bedeutung nicht haben. Abgesehen davon, daß Johannes δίκαιος und δικαιοσύνη sonst nie anders als im strengsten ursprünglichen Sinne gebraucht, so erlaubt hier das vorausgehende Synonymum (?) πιστὸς auf keine Weise, von der ursprünglichen Bedeutung abzuweichen. Mit πιστ. verbunden kann δικ. hier nur sein gerecht. — Vergl. Luk. XVI, 10, wo πιστὸς und ἄδικος unmittelbar im Gegensatze gegeneinander sind." — So weit stimmen wir Lücke ganz bei: auch darin, wenn er δίκαιος nicht will für δικαιῶν gesagt sein lassen. — Aber nicht mit der Behauptung können wir uns einverstanden erklären, — „die kirchliche Genugthuungslehre, wäre sie auch sonst in der Schrift ausdrücklich ausgesprochen, so wäre sie doch unserer Stelle, unserm Briefe, ja den Johanneischen Schriften überhaupt fremd." (2te A. S. 144.) — Die kirchliche Genugthuungslehre ist allerdings nicht in der Paulinischen Terminologie, aber wohl ihrem Wesen nach in den Johanneischen Schriften zu finden. So z. B. Joh. XV, 3: Ihr seid rein um des Wortes willen; Joh. XVII, 19: Ich heilige mich für sie, auf daß auch sie geheiligt sein; besonders Joh. XVI, V. 10. Soll daselbst das Wort: der Geist wird die Welt strafen um der Gerechtigkeit willen, daß ich zum Vater gehe, — so viel heißen als: Christus erscheint als der Unschuldige, als der Gerechte; — ist von Rechtfertigung und Versöhnung der Menschen mit Gott durch Christi Tod hier nicht die Rede, (wie Lücke im Comment. zu Joh. II, 2. A. S. 552 und 3. A S. 652 behauptet, mit dem auch im Ganzen Tholuck hier übereinstimmt, Comment. S. 338, 339), — dann fällt ja Vers 10 mit V. 9 zusammen, oder (wie de Wette richtig sagt) „der Gegensatz mit der ἁμαρτία der Welt wird nicht vollständig bewahrt." Luther, Melanchthon, Calvin u. A. verständen darum, sagt de Wette, nicht ganz mit Unrecht, darunter die Paulinische Rechtfertigung. — Wir erlauben es uns, dieß noch bestimmter und stärker auszudrücken und zu sagen, es wäre unerträgliche Tautologie, wenn Vers 10 nichts anders sagen sollte, als was schon Vers 9 stand, der Geist werde die Welt von der Sünde über-

führen, daß sie im Unrecht sei, weil sie im Unglauben den Gerechten, den Unschuldigen verworfen habe. Denn als Sünde konnte sie dieß Nichtglauben an Jesum, das Verwerfen desselben nur erkennen, wenn Jesus durch seinen Hingang zum Vater als der unschuldig Verurtheilte, als der Gerechte sich erwiesen hatte. — Grade die Hinweisung auf Joh. XII, 31—33, auf den großen Rechtsproceß, in dem Satan verurtheilt wird, und am Kreuze das Gericht über den Fürsten der Welt ergehet, er so hinausgestoßen wird, daß Christus uns Alle zu sich zieht, — berechtigt um so mehr Christum als den Gerechten in dem Sinne hier anzunehmen, daß er dem Ungerechten, dem Verkläger gegenüber als unser Bürge unsre Sache geführt hat und obgesiegt hat. Er ist der Gerechte, (der Einige Mensch in Gnaden wie es Röm. V, V. 15 heißt), weil Er für uns ins Gericht gehend überwunden hat. So auch 1. Joh. II, V. 1. — Wie man mit Erklärungen, die V. 9 und 10 zusammenfallen lassen, in immer neue Verlegenheiten und Verwicklungen geräth, zeigt die Behauptung Lücke's: „Was den dritten *ἔλεγχος* des Geistes, *περὶ κρίσεως* V. 11 betrifft, so begreift er die beiden andern wieder in sich; er dringt gleichsam (?) zur Wurzel dessen hinab, was den Glauben in der Welt hemmt und stört.“ (2. A. S. 553.) Nein, nicht so, — er begreift nicht die beiden andern in sich, sondern ist eine Folge von den beiden vorhergehenden: weil der Geist erweiset, daß der Unglaube Sünde ist, und daß der Herr zur Rechten des Herrn unsere Gerechtigkeit ist (Jehova Zidkenu — Jerem. 23, 5. 6.), so ist der Satan dadurch gerichtet und wird fortwährend gerichtet. — Es ist hier zu unterscheiden Grund und Folge. Der Grund ist: Christus ist erhöhet als der Gerechte, und zum Vater gegangen. Die Folge ist: der Fürst der Welt ist nun gerichtet und wird hinausgestoßen.

Eine neue Verlegenheit bei der Erklärungsweise, die nicht zugeben will, daß *δίκαιος* in irgend einem Zusammenhange mit der Genugthuungslehre zu verstehen sei, zeigt sich darin, daß Lücke *δίκαιος* synonym mit *πιστὸς* nimmt, und zwar so, daß der weitere Begriff *δίκαιος* den engern *πιστὸς* aufnehme und begründe: Gott sei getreu, weil er gerecht sei. Aus Gerechtigkeit hält er dem reuigen Sünder, was er versprochen. (S. 144.) — Nimmt man *δίκαιος* synonym mit *πιστὸς*, so entgeht man nicht der Tautologie; es wäre dann gar kein Fortschritt des Gedankens, wenn beides ganz gleich wäre. Oder man fällt der Willkühr anheim, wenn man sagen will, *δίκαιος* als der weitere Begriff nehme *πιστὸς* als den engern auf

und begründe ihn: „Gott ist getreu, weil er gerecht ist." — Womit ist dies bewiesen: „Aus Gerechtigkeit hält er dem reuigen Sünder, was er verspricht"? Nein, um seiner Wahrhaftigkeit willen. Die Erklärung, welche aus dem *δίκαιος* in unsrer Stelle die kirchliche Genugthuungslehre entfernen will, widerlegt sich damit, weil das *δίκαιος* (das selbst nach Lücke nicht: gütig heißen kann) darnach ganz müßig und überflüssig stehet. Darum bleibt nichts übrig, als es in Beziehung auf die durch Christum geschehene Versöhnung und Genugthuung zu stellen, wovon ja gleich nachher die Rede ist. Der Herr ist gerecht, indem er dem auf das im Blute Christi dargebrachte Lösegeld sich berufenden Sünder die Sünde nicht zurechnet, sondern sie erläßt. Es wäre ungerecht, die Bezahlung zweimal zu fordern, d. h. im Gericht es nicht gelten zu lassen, daß das Lösegeld schon dargebracht ist. — Eben so ist es im folgenden Kapitel, wie wir gleich weiter unten sehen werden: das *δίκαιος* und *ἱλασμός* Vers 2 stehen in genauester Beziehung zu einander. — Wie tröstlich es ist, daß wir uns, wenn wir Vergebung der Sünde, Lossprechung von der Schuld begehren, auch auf die Gerechtigkeit Gottes berufen können, bedarf keiner weitern Ausführung.

Zweites Capitel.

Vers 1. „*τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε.*" — Das *τεκνία*, das noch mehrmals vorkommt (z. B. Cap. II, V. 12. 28, III, V. 7.) zeigt einen neuen Abschnitt an. Es ist nicht mit *παιδία* Cap. II, V. 18 zu identificiren, welches letztere auf eine dreifache Altersstufe sich beziehet. Gewöhnlich redet Johannes die Leser des Briefes mit *ἀγαπητοὶ* an. — Das *ταῦτα* weist auf das unmittelbar vorhergehende zurück. — Das Wort vom Reichthum der Gnade Gottes in Vergebung der Sünde, soll man nicht mißbrauchen zum Sündigen und etwa sprechen: Lasset uns Böses thun, lasset uns sündigen, damit die Gnade desto überschwänglicher sich erweisen könne; solcher Verdammniß, sagt der Apostel, ist ganz recht. Also nicht so: sondern bei dem Herrn ist Vergebung, daß man ihn fürchte. — Wir sollen wissen, daß unser alter Mensch sammt Christo gekreu=

zigt ist, auf daß der sündliche Leib aufhöre, daß wir hinfort der Sünde nicht dienen. (Röm. VI, 6.) Omnia instituta, verba, judicia divina, — sagen wir mit **Bengel**, — tendunt contra peccatum, aut utne fiat, aut ut aboleatur. Aber für die, so strauchelten und fielen, indem sie vom Fehler übereilt worden, für die, welche sich richten ob der geschehenen Sünde, stehet das Wort des Trostes geschrieben im 2. Verse: sie sollen nicht liegen bleiben in ihrem Elende, sondern wieder aufstehen, und zu dem Gnadenthron gehen, zu dem Paraclet, dem Fürsprecher. — Die Art und Weise jedoch sich auszudrücken, ist eine nicht richtige, wie wir bei Lücke finden, „wenn nun auch Jemand bei **allem Eifer nach Heiligung** dennoch sündige (1. Aufl. S. 106.);" denn bei allem Eifer nach Heiligung sündigt man eben nicht.

„*παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα.*" — Ganz richtig übersetzt **Luther**: „so haben wir einen **Fürsprecher** bei Gott." Im Evangelio Johannis nennt der Herr den heiligen Geist den Paraclet oder Tröster, wie es daselbst **Luther** wiedergiebt, — und zwar „den andern Tröster", d. h. den, welcher seine, des Heilandes, Stelle hinfort bei den Jüngern vertreten würde, oder sein Stellvertreter sein. Das ist der einzige Stellvertreter Christi (solus post Christum, wie **Tertullian** sagt), von dem Er weiß, von dem sein Wort uns Zeugniß giebt. Das ist ein solcher, der nicht etwa Christum verdrängt oder verdunkelt, sondern **verklärt** (Joh. 16, 14), und zwar als den, der nicht von den Seinen sich zurückgezogen hat, als den, der nicht als der Ferne etwa vom Himmel eingeschlossen wird (wie eine irrige Deutung vom Act. III, 21 — das Wort versteht), sondern als den, der bei den Seinen ist alle Tage bis an der Welt Ende, und eben darum alles erfüllen kann, Allen nahe sein, weil er über alle Himmel erhöhet ist. (Eph. IV, V. 10: „*ὁ καταβὰς, αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν ȣρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*). — Als solchen Paraclet, als den Fürsprecher oder **Anwalt**, der uns vertritt, der zur Rechten Gottes unsre Sache führt (Röm. VIII, 34: „*ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, — Ebräer VII, 25: *πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*), als den, welcher jetzt erscheint vor dem Angesichte Gottes für uns (Ebräer IX, V. 24: *ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τȣ͂ θεȣ͂ ὑπὲρ ἡμῶν*) — erblicken wir Christum in unserm Texte. —

Daß die Grundbedeutung des Wortes *παράκλητος* die eines **Anwalts**, eines **Advocatus** ist, der Jemandes Sache führt, vor Gericht und auch sonst ihn vertritt, (wie schon der klassische Gebrauch

des Wortes παρακαλεῖν = advocare, arcessere, invitare zeigt, und die fast allgemeine Uebersetzung des Paraclet bei den lateinischen Kirchenvätern durch Advocatus) — und daß in diesem gleichermaßen wie der heilige Geist, so auch Christus der Paraclet genannt werde, hat Chr. Knapp in der gründlichen Abhandlung: de Spiritu sancto et Christo Paracletis — Scripta varii argumenti Tom. I, 118 sqq. so überzeugend nachgewiesen, daß dagen nichts Wesentliches sich wird erinnern lassen.*) Die Ernesti'sche Meinung, die παράκλητος übersetzen wollte: doctor, magister, ist als eine ganz verfehlte jetzt wohl überall anerkannt (vergl. Knapp S. 127); es würde in unsrer Stelle namentlich mit dem doctor und magister sich gar nichts anfangen lassen. Aber der Begriff des Trösters läßt sich aus dem eines „Anwaltes" leicht ableiten: der Anwalt, der Fürsprecher, der unsre Sache führt, uns vertritt, ist auch unser Tröster. Unsere Stelle hier erinnert sehr stark an den Engel, den מליץ, den Einen von den Tausenden, in Elihu's Rede im Buche Hiob (Cap. XXXIII). Der Fürsprecher an dieser Stelle ist ohne Zweifel kein Andrer als der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Bundes-Engel in den Büchern Mosis. Und eben darum kann er Mittler, Fürsprecher sein, weil Gott das Lösegeld gefunden hat (מָצָאתִי כֹפֶר a. a. O. V. 24): Knapp hat es daher ganz richtig erklärt, wenn er sagt (a. a. O. S. 136.): Christo in coelo habitanti nulla alia de causa nomen Paracleti tribuitur (1. Joh. II, 1) quam quod αὐτὸς ἱλασμός (ἱλαστήριον, Röm. III, 25) ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ut ipse Joannes commate II. posuit. — Aehnlich Calvin: Intercessio Christi continua est mortis ejus applicatio in salutem nostram.

„Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον" — den Fürsprecher nennt Johannes „den Gerechten". Allerdings ist es falsch, wenn Grotius auch hier δίκαιος nur für bonus, lenis will gelten lassen. „Wenn aber irgendwo — sagen wir mit Lücke — so ist δίκαιος hier im strengsten Sinne zu nehmen; nur der gerechte,

---

*) παράκλητος et is vocatur, qui in consilium adhibetur, qui adjuvat, suadet, monet, saluti prospicit, jura tuetur, adjutor, administer consiliorum, auxiliator, curator, — et hic qui causam alicujus in judicio agit, qui defendit, verba pro eo facit, qualem Latini vocitant causae patronum (ut Cicero pro Roscio cap. 2), vel causidicum: sed inde transfertur etiam ad omne genus defensorum vel deprecatorum. Knapp a. a. O. S. 133; vergl. auch den Gebrauch des Wortes παράκλητος im Philo bei Loesner, S. 496.

schuldlose Christus kann Fürsprecher bei Gott sein für Andere (Hebr. VII, 26. 1. Petr. III, 18 — vergl. Joh. XVI, 8. 10.) —

Wenn jedoch Lücke hinzufügt: „diese Stellen verbieten jede andere Erklärung, auch die, welche das Wort hier activisch nimmt (wie L. Moyne bei Wolf in den Curis zu d. St.)", so weisen wir auf das oben bei Cap. I, V. 9. Gesagte zurück, weisen hin auf Jesaias Cap. 53, wo der Gerechte zugleich der Gerechtmachende ist, יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים (V. 11), und dies eben darum, weil er Vieler Sünde trägt (יִסְבֹּל) und für die Uebertreter bittet, oder sie vertritt (יַפְגִּיעַ = ἐντυγχάνειν). — Richtig daher Bengel Jes. Christ. — peracto sacrificio pro peccatis, justus appellatur Joh. XVI, 10. Ejus justitia tollit peccatum nostrum: ipsa non imminuitur ex eo, quod Paracletus est pro peccatoribus. Jes. LIII, 11.

Vers 2.: „καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι." — Auch hier ist mehr Bengeln beizustimmen als Lücke, wenn jener sagt zu αὐτὸς: hoc facit epitasin. paracletus valentissimus, quia ipse propitiatio. Lücke dagegen sagt: V. 2. verhält sich zu V. 1. nicht causal, sondern vielmehr explicativ und erweiternd. καὶ αὐτὸς sei so zu fassen: Und er selbst (der Gerechte, der Paraclet) ist zugleich unser Sühnopfer, unsre Versöhnung ἱλασμός für unsre Sünden. (2te Aufl. S. 148.) Ganz richtig: aber diese Erklärung schließt es nicht aus, die Verbindung von V. 2 und 1 ätiologisch zu nehmen: eben darum kann Christus Paraclet, Fürsprecher, Anwalt sein, uns vertreten zur Rechten Gottes, weil er unsre Versöhnung ist. So auch Knapp in der obenangeführten Stelle.

„ἱλασμός" propitiatio, Versöhnung. Bengel: verbum ἱλασμὸς et ἐξιλασμὸς apud LXX frequens: notat sacrificium propitians. Id ipse Salvator est. Ergo offensa fuerat inter Deum et peccatores. So auch Luc. XVIII, V. 13: ἱλάσθητί μοι — placatus sis mihi. Eine weitere Erklärung von diesem ἱλασμὸς, von der durch Christum geschehenen Versöhnung finden wir Röm. III, V. 24—26, wo es von Christus heißt, Gott habe ihn dargestellt zum ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτȣ̃ αἵματι — zum Gnadenstuhl, damit wie im Vorbilde so hier im Gegenbilde sich Gott erweise als den Gerechten (πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτȣ̃),

indem er gerecht macht (oder Sünde vergibt). — Die eben so oberflächliche als willkührliche Erklärung des H. Grotius, ἱλάσκειν sei facere ut cessent peccata, und der Sinn des Ganzen sei: Christus vires praestat, ne peccemus in posterum — bedarf kaum der Berichtigung, die wir bei Lücke finden, der hiebei ganz richtig sagt, Christus ἱλασμὸς, ἱλαστήριον genannt, beziehe sich immer auf sein Amt der Versöhnung, auf seine Offenbarung des göttlichen ἔλεος, der göttlichen Gnade und Liebe, im Gegensatz gegen die göttliche ὀργή.

„ȣ̓ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλȣ τȣ̃ κόσμȣ. — Also: Christus ist die Versöhnung für unsere (d. h. der Gläubigen) Sünden, aber nicht blos für unsere, sondern auch der ganzen Welt (Sünde). Allerdings finden wir nicht blos Gegensatz zwischen Juden und Heiden (mehr an letztere als an erstere schreibt Johannes), sondern zwischen den Gläubigen (aus Juden und Heiden herstammend) auf der einen Seite, und zwischen der ungläubigen Welt auf der andern. Diese Stelle hier ist eine der stärksten dafür, daß Christus nicht nur für einen Theil der Menschen, nicht nur für die Auserwählten, für die, so selig werden, sondern für alle Menschen, auch für die, so verloren gehen, gestorben ist.

Diejenigen, so dieß nicht annehmen, sondern behaupten wollen, Christus sei nur für die Auserwählten gestorben, also sei nur für ihre Sünden die Versöhnung, die lassen Sct. Johannes Folgendes aussprechen: Christus ist nicht nur für die Auserwählten die Versöhnung (— denn zu denen gehörte doch Johannes mit den andern, die in dem περὶ τῶν ἡμετέρων mit einbegriffen sind), sondern auch für die Auserwählten (— so verstehen die strengen Prädestinatianer das περὶ ὅλȣ τȣ̃ κόσμȣ). Jedermann fühlt, wie unerträglich solcher Gedanke wäre: die Einen sind eben die Auserwählten, so können die Andern, die den Gegensatz bilden, nicht auch die Auserwählten sein. — Oder will man den Spruch Johannis etwa so auslegen: Christus ist nicht nur die Versöhnung für uns Gläubige (nämlich für die, an welche Johannes schreibt), sondern auch für viele Andere aus der ganzen Welt, oder so: für alle andern Auserwählten der ganzen Welt; oder so: für die ganze Welt der Auserwählten, — so wäre dieß alles eine unerträgliche Willkühr in der Auslegung, die aus der Schrift alles machen kann, was sie will. Vergeblich ereifert sich Calvin gegen die phrenetici oder Wahnsinnigen, welche auch die reprobi in dem κόσμος ὅλος finden: seine Erklärung ist nichts als ein Machtspruch, der

nichts erklärt. Sed hic, heißt es bei ihm, movetur quaestio: quomodo mundi totius peccata expientur. Omitto phreneticorum deliria, qui hoc praetextu reprobos omnes, adeoque Sathanam ipsum, in salutem admittunt. Tale portentum refutatione indignum est. Qui hanc absurditatem volebant effugere, dixerunt sufficienter pro toto mundo passum esse Christum: sed pro electis tantum efficaciter. Vulgo haec solutio in scholis obtinuit. Ego quamquam verum esse illud dictum fateor, nego tamen praesenti loco quadrare (!). Neque enim aliud fuit consilium Joannis (?), quam toti Ecclesiae commune facere hoc bonum. Ergo sub omnibus reprobos non comprehendit: sed eos designat qui simul credituri erant, et qui per varias mundi plagas dispersi erant. (Eben so bei Beza: Mundi vero appellatione omnes omnium aetatum, ordinum, locorum electi intelliguntur.) Wie gesagt, nichts als einen Machtspruch haben wir in diesem Ausspruche Calvins vor uns: auch nicht ein Schatten von Beweis für dieses ergo ist da: wie kommt Calvin zu diesem ergo? — Sehr gut ist, was Bengel zur Erklärung des ὅλȣ κόσμȣ sagt: Si tantum mundi dixisset, uti cap. IV, 14, — totius subaudiendum esset: nunc totius expresso, quis restringere audet? — Quam late patet peccatum, tam late propitiatio. Die Erklärung Lücke's schließt sich dem an: „Die Erlösung und Versöhnung Christi, obwohl sie in ihrer historischen Entwicklung der That nach immer nur die jedesmaligen κλητοὶ begreift, erstreckt sich doch ihrer Idee nach (κατὰ δύναμιν) auf das ganze menschliche Geschlecht, auch das noch zu erlösende (ὅλον τὸν κόσμον)." Wenn von Lücke die Frage aufgeworfen wird, „warum Johannes so den Erlösungs- und Versöhnungskreis bis zu seiner äußersten Peripherie erweitere," und dieselbe dahin beantwortet wird, es sei dieß geschehen nicht sowohl um den jüdischen, ohnedieß verschwindenden Particularismus zu beugen, sondern den christlichen, nämlich Hoffahrt und geistlichen Stolz gegen die Nichtchristen, den κόσμος der Sünde und des Irrthums, — so ist dieser Beantwortung der aufgeworfenen Frage im Wesentlichen beizustimmen. Aber noch mehr wäre hervorzuheben, daß hier nicht sowohl eine paränetische Verwahrung gegen Hoffahrt, geistlichen Stolz und dergleichen zu finden ist, sondern vielmehr daß ein wichtiges Dogma, ein sehr wichtiges Stück aus der Glaubenslehre zur Sprache kommt, nämlich die wichtige Lehre von dem vollen Umfange „der Versöhnungskraft Christi" (wie sich Lücke ausdrückt), oder von der

Kraft des Opfers Christi und dem Rathschlusse Gottes in Betreff desselben, ob es nämlich nur für die Auserwählten dargebracht sei oder für die ganze Welt, auch für die so verloren gehen (also die reprobi des Calvin). Es durfte diese Stelle im Briefe Johannis um so weniger fehlen, da ja sonst der Mißverstand aus der Stelle 1. Joh. II, 19 hergenommen, welche zur Bestätigung des Calvinschen absolutum decretum so oft ist geltend gemacht worden — sehr schwer zu beseitigen wäre. Auch aus dem Grunde findet der Ausspruch Johannis in der zweiten Hälfte des zweiten Verses hier seine ganz passende Stelle, weil das Gebet, die Bitte für uns und die Andern, — wovon im ersten Verse die Rede war, — das zuversichtliche Nahen zum Gnadenthron, erschwert werden, wenn man sich mit dem Gedanken, mit dem Zweifel erst noch aufhalten muß, ob die Versöhnung auch eine Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt sei. In ähnlicher Weise wie hier 1. Joh. II, V. 1. 2. wird 1. Tim. II, 1—6 Beides zusammengestellt, die Lehre, daß Christus, der Mittler zwischen Gott und Menschen, für Alle sich dargebracht habe zur Erlösung, die Lehre, Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, und die Ermahnung, Bitte, Gebet, Fürbitte zu thun für alle Menschen. Man vergleiche hiebei Luther: „Es ist eine ausgemachte Sache, daß du auch ein Theil der Welt bist. —— — Zu ihm mag nun ein Jedweder, der Sünde hat, seine Zuflucht nehmen, weil er die Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt werden ist.“ — Noch ist nachträglich den Einwendungen der Calvin'schen Prädestinationslehre gegenüber, — wenn hier an unserer Stelle unter aller Welt Sünde die Sünde aller Welt verstanden werde, so müsse nothwendig auch alle Welt selig werden; sei die Bezahlung für Alle geschehen, so müßten sie auch Alle erlöset werden, — diesen Einwendungen also gegenüber ist zu bemerken, daß mit selbigen zunächst die Exegese nichts zu thun hat. Diese soll nur auslegen, den Sinn des h. Schriftstellers erforschen, und überlässet es diesem, für seine Lehre einzustehen. Mit solchen Einwendungen wie die obengenannten, die aus dogmatischen Satzungen, aus metaphysischen und philosophischen Concepten sich herschreiben, hat es eben die Dogmatik zu thun. Nur so viel sei hier in der Kürze bemerkt, daß Hauptstellen in der Lehre von der Versöhnung und der Stellvertretung wie Röm. III, 24—26, Gott habe Christum zum Gnadenstuhle dargestellt *πρὸς ἔνδειξιν τ. δικαιοσύνης αὐτȣ̃*, zum Erweise seiner Gerechtigkeit, darauf hinweisen, daß diese Lehre von der Versöhnung der Sünden, von der Bezahlung der Schuld vor allem

ethisch aufzufassen ist und nicht mechanisch oder magisch, nicht so äußerlich als handle es sich hier von einer Schuld, die so weggenommen werden könne wie eine Geldsumme Jemand erlassen, wie die Schuld von ihm weggenommen werden kann, ohne daß dabei auf sein Inneres, auf seine Herzensstellung die geringste Rücksicht genommen zu werden braucht.

Vers 3. Ein neuer Abschnitt fängt mit diesem *Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν* an. — Nachdem von der Begründung des Heils gesprochen ist, folgt die Ermahnung zur Bewahrung des Heils, und richtet sich diese Ermahnung wider den Antinomismus und gnostischen Hochmuth, der, in Träumereien sich einwiegend, durch einen bloßen Denkproceß die Sünde meint überwunden zu haben. Dagegen nun erhebt sich hier Johannes und bezeuget, „daran erkennen („merken" hat Luther) wir, daß wir ihn erkennen, wenn wir seine Gebote halten" (— *ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν*). So auch Bengel: Redarguuntur Gnostici, qui jactabant scientiam, obedientiam abjiciebant. Die Behauptung Lückes, *αὐτὸν* und *αὐτοῦ* hier und Vers 4. 5. dürfe nur auf Gott als das herrschende Subject im vorigen Abschnitte bezogen werden, möchte sich schwerlich so categorisch aufstellen lassen wie von selbigem geschiehet: richtiger ist es mit Luther, Grotius, Calvin, Bengel: *αὐτὸν* und *αὐτοῦ* V. 3 — 5 auf Christus, als das örtlich nächst vorhergehende Subject in V. 2 zu beziehen: denn V. 2 ist keineswegs, wie von Lücke angenommen wird, nur „ein Zwischengedanke." Eben so wenig ist das *ἐκεῖνος* Vers 6 ein sicheres Zeichen, daß V. 3 — 5 nicht auf Christus zu beziehen sei, weil dieß *ἐκεῖνος* auf Entfernteres, auf Christum hinweise. — Denn dagegen ist offenbar Cap. III, V. 3, wo der *ἁγνός* ohne Widerrede Christus ist und doch Vers 5 das *ἐκεῖνος* gebraucht wird, wiewohl es nicht auf ein entfernteres Subject, sondern auf das unmittelbar vorhergehende, auf Christum bezogen wird. So kommt ja *ἐκεῖνος* sehr oft vor, z. B. Joh. IX, V. 37, X, V. 6 und in vielen andern Stellen des Evangel. Johannis. (vgl. auch Winer, 5. Aufl. S. 182.) Bengel bemerkt bei diesem *ἐκεῖνος* Cap. II, Vers 6: nomen facile supplent credentes, plenum pectus habentes memoria Domini.

Zu Vers 3 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν*, bemerkt Bengel treffend: Novimus, nos nosse: cognitio reflexa. — Wenn Lücke, Carpzov, Lange und Andern gegenüber nicht zugeben will, daß Vers 3 *ἐγνώκαμεν* und *ἔγνωκα αὐτὸν* Vers 4 nicht von der Erkenntniß,

sondern von der Liebe Gottes müsse verstanden werden, so ist ihm nur beizustimmen. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß weder der alttestamentliche Sprachgebrauch des יָדַע, z. B. in Stellen wie 1. Mose XVIII, 19. Proverb. XXIII, 27, Hiob IX, 21, die Bedeutung von **lieben** fordere, noch Stellen im N. Testamente wie Joh. X, 14, 2. Timoth. II, 19, Röm. VII, 29 fordern, daß *γινώσκειν* lieben heißen müsse: überall reichten die Grundbegriffe des Erkennens, Anerkennens, Bekanntseins aus. Auch ist es ganz wider den Zusammenhang unserer Stelle, das *ἐγνώκαμεν* Vers 3 und das *ἔγνωκα* Vers 5 mit **lieben** zu übersetzen. „Da, so bemerkt **Lücke** ganz richtig, — da dem *γινώσκομεν* seine gewöhnliche Bedeutung bleibt, so hätten wir in einem und demselbigen kurzen Satze, dasselbige Wort unmittelbar in zwei verschiedenen Bedeutungen ohne irgend eine Nöthigung durch den Zusammenhang der Begriffe, ja sogar im Widerspruche." — Ja allerdings im Widerspruche damit: denn wir kämen nun zu dem tautologischen Gedanken: daran merken wir, daß wir Gott lieben, so wir Gott lieben; denn das ist ja die Summa von dem Halten der Gebote Gottes.

Vers 4. *ὁ λέγων. ἔγνωκα αὐτὸν, κ. τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστὶ.* — Die Behauptung des vorigen Verses wird hier durch die negative Form nachdrücklich bestätigt; der Antinomismus, der oben im ersten Capitel Vers 6 summarisch als unchristlich zurückgewiesen war, wird hier und in den folgenden Versen, wie Vers 9. 11, noch durch specielleres Eingehen gerügt. Vorher Cap. I, V. 6 hieß es: wir lügen und thun nicht die Wahrheit; hier heißt es noch nachdrücklicher von dem, der sich der Erkenntniß des Herrn rühmt und doch seine Gebote nicht hält: *ψεύστης ἐστὶ, κ. ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν.*

Vers 5. *Ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται.* Es ist dieser Vers 5 „allerdings nicht etwa nur die logische Umkehrung von V. 3, wie **Lange** meint, sondern fortschreitend und erweiternd, wie das *δὲ* V. 5 anzeigt, will Johannes, nachdem er V. 4 auf den Widerspruch zwischen der Erkenntniß Gottes und der Nichtbeobachtung seiner Gebote aufmerksam gemacht hat, darthun, daß auch die mit der lebendigen Erkenntniß Gottes nothwendig verbundene Gottesliebe nur in der treuen Beobachtung des göttlichen *λόγος* (das heißt, des Inbegriffs der durch Christum geoffenbarten *ἐντολαὶ*) sich bewähre und vollende." (**Lücke.**)

So auch Grotius zu der Stelle V. 5: Is non novit tantum Deum, sed et perfecte amat. Amor praesupponit cognitionem. Itaque oppositio hic fit cum accessione.

Zu αὐτῦ τὸν λόγον macht Bengel die Bemerkung: verbum Jesu Christi, de Patre I, 5. Praecepta multa: unum verbum. — Das ἀληθῶς, wie Bengel richtig bemerkt: magnam ineunte commate vim habet.

Ob unter der ἀγάπη τ. θεῦ die Liebe Gottes zu den Menschen, oder die Liebe der Menschen zu Gott zu verstehen, das ist die Frage: die meisten Ausleger nehmen das Letztere an. Aber nicht nur den römischen Dogmatikern des 16. Jahrhunderts gegenüber, welche diesen Satz im Streite gegen die Evangelische Rechtfertigungslehre mißbrauchten, haben ältere protestantische Exegeten wie Flacius und Calovius das Erstere angenommen: auch Bengel, der sich nicht leicht aus polemischen Rücksichten wider den Wortsinn der h. Schrift einnehmen läßt, versteht unsere Stelle von der amor Dei erga hominem, per Christum nobis reconciliatus. Er erklärt dann das τετελείωται: (amor) perfectum regimen nactus, et perfecte cognitus est und weiset dabei hin auf Cap. IV, V. 12 und V. 17, wo ohne allen Zweifel von der Liebe Gottes gegen uns die Rede ist in der ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν. —

Als Hauptgrund dafür, daß die ἀγάπη τ. θεῦ hier im 5ten Verse die Liebe des Menschen zu Gott sei, führt Lücke an: „In der Regel ist ἀγάπη τοῦ θεῦ bei Johannes die Liebe zu Gott, vergl. Ev. V, 42 (XV, 10. 13), hier II, 15. III, 17. V, 3. Wo es anders ist und τῦ θεῦ Genitiv des Subjects, stehet näher Bestimmendes dabei, wie Cap. IV, 9. 16." — Gegen den letzten Satz Lückes kann man grade aus Cap. IV, 9 eine starke Instanz erheben. Es ist da allerdings die ἀγάπη αὐτῦ die Liebe Gottes; aber dieß näher Bestimmende wäre nicht etwa in dem ἐν ἡμῖν zu finden, sondern lediglich in dem Zusammenhange des Satzes. Darauf käme es denn hier Cap. II, 5 auch vorzüglich an, ob es so sei, wie Lücke früher sagt: „So will es der Zusammenhang (nämlich hier an die Liebe des Menschen zu Gott zu denken), besonders das ἐν αὐτῷ ἐσμεν am Schlusse des Verses." — Das letztere, ἐν αὐτῷ ἐσμεν am Schlusse, fordere es besonders, die Stelle von der Liebe des Menschen zu verstehen, — will wenig sagen. Was will man gegen den Zusammenhang in dem Satze einwenden, wenn man ihn so hinstellt: Wer sein Wort hält, in dem erweiset sich wahrhaftig die Liebe Gottes vollkommen (i. e. perfectum regimen nactus est), — daran

erkennen wir (eben daran, daß wir sein Wort halten), daß wir in ihm sind?

Zu dieser Erklärung fühlt man sich um so mehr gedrängt, wenn man an die große, fast unüberwindliche Schwierigkeit denkt, welche das τετελείωται macht, wenn hier die ἀγάπη τ. θεῦ die Liebe zu Gott sein soll. Lücke selbst weiset sehr nachdrücklich auf diese große Schwierigkeit hin in folgenden Worten: „Die Liebe des Menschen zu Gott ist ein Unendliches. Ihre Vollendung als vollkommene sittliche Einheit des Menschen mit Gott ist das Ziel des christlichen Lebens. Wenn aber die Liebe im christlichen Leben immer eine werdende ist, wie sagt dann Johannes: ἀληθῶς ἐν τέτῳ ἡ ἀγάπη τ. θεῦ τετελείωται?" (— Nämlich im Lücke'schen Sinne, wenn diese ἀγάπη τ. θεῦ die Liebe des Menschen zu Gott ist.) Ganz richtig bemerkt Lücke, es sei ganz vergeblich, dem τετελείωται in unserer Stelle seine gewöhnliche Bedeutung abzusprechen, — die Bedeutung des Vollendetseins; und darin nur einen Gegensatz des Erweises der Liebe in der That und Wahrheit gegen den Schein und die Heuchelei finden zu wollen, wie z.B. Osiander, Beza (der es vergleicht mit mettre en exécution), dagegen spreche der Gebrauch des Wortes bei Johannes in so klaren Stellen, wie Joh. IV, 34. V, 36. XVII, 4. 23. XIX, 28. 1. Joh. IV, 17. Auch Lukas, Paulus, Jakobus, der Verfasser des Briefes an die Ebräer gebrauchten dieß Wort nie anders als im gewöhnlichen Sinne, vergleiche Lukas II, 43. Apost. XX, 24. Phil. III, 12. Hebr. II, 10. V, 9 u. s. w. — Aber wenn dem nun so ist, wie Lücke hier ganz richtig das τετελείωται erklärt, wie kann er meinen, die von ihm selbst erhobene Schwierigkeit mit folgender Erklärung zu beseitigen: „der Satz ist völlig unanstößig und wahr, wenn man nur bedenkt, daß Johannes im Briefe überhaupt auf die sittlichen Ideale gerichtet ist, und sich das τηρεῖν τ. λόγον τ. θ. als ein vollkommenes denkt"? — Diese Lösung des Räthsels ist keine Lösung, damit fällt man ja, wenn man den darin liegenden Gedanken consequent durchdenkt, eben der verurtheilten Erklärung anheim. Diejenigen, welche die Bedeutung des Vollendetseins damit abschwächten, daß sie darin nur einen Gegensatz des Erweises der Liebe in der That und Wahrheit gegen den Schein und die Heuchelei finden wollen, — werden vollkommen mit der Abschwächung des Johanneischen Gedankens zufrieden sein, Johannes sei nur auf sittliche Ideale gerichtet, und denke sich das τηρεῖν τ. λόγον τ. θ. als ein vollkommenes, d. h. er nehme es so an, als sei es da, obwohl es nicht da ist. — Die Erklärung Cal-

vin's, welcher Lücke seine völlige Zustimmung gibt, ist im Grunde nichts, als die von Lücke verworfene Abschwächung des *τετελείωται*, ist im Wesen nichts Anderes als die von Lücke auf's entschiedenste zurückgewiesene Meinung Derer, die in dem *τετελείωται* nur einen Gegensatz des Erweises der Liebe in der That und in der Wahrheit gegen den Schein und die Heuchelei finden. Die Calvin'sche Erklärung ist die: Breviter indicare voluit, quid a nobis Deus exigat: et in quo posita sit fidelium sanctitas. — Si quis objiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui Deum ita perfecte diligeret, respondeo sufficere, modo quisque pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem adspiret. Interim constat definitio, quod perfectus dei amor sit legitima sermonis ejus observatio. In ea nos progredi, sicut in notitia proficere decet. — Also vollkommen ist doch nicht vollkommen: denn die Liebe zu Gott ist nach dieser Erklärung Calvins doch nicht eine vollkommene, sondern eine „möglichst“ vollkommene. Es ist genug, wenn Jemand nur nach dem Maaß der ihm gegebenen Gnade nach der Vollendung strebt oder sie anstrebt (perfectionem aspiret), — und das thut ja auch der, welcher im Gegensatz gegen Heuchler und Scheinchristen in der That und in der Wahrheit Gott liebt. Diese Erklärung Calvin's, wie sie in sprachlicher Hinsicht nichts als Willkühr ist, will auch übel mit der christlichen Ethik stimmen: denn das ist ethischer Latitüdinarismus oder kann doch dahin führen, so man vom Genügen redet (sufficere), das heißt doch, dem Gesetz, nämlich der Forderung des heiligen Gesetzgebers, genüge es, wenn man nur nach der Vollendung strebe, statt sie zu erreichen.

Wir sehen, die Schwierigkeit, hier V. 5 an die Liebe des Menschen zu Gott zu denken, bleibt eine unüberwindliche: und so bleibt uns nichts übrig, als die andere Erklärung, es sei hier die Liebe Gottes zu uns gemeint, welche Erklärung sich uns um so mehr empfiehlt, da an den andern Stellen, wo Johannes davon redet, die Liebe Gottes sei vollkommen in uns oder mit uns, — von der Liebe Gottes zu den Menschen die Rede ist; so Capitel IV, 9. IV, 12. IV, 17.

„*ἐν αὐτῷ ἐσμεν.*“ Es bedarf wohl kaum einer Bemerkung, daß dieses *ἐν αὐτῷ ἐσμεν* der Kinder Gottes ein anderes ist, als das aller Menschen Apostelgesch. XVII, 28, wo Paulus den Heiden in Athen auf dem Areopagus zuruft: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν.* — Hier im Johannes ist es die Gemeinschaft des Begnadigten mit dem Vater und mit dem Sohne, wovon Cap. I,

V. 3 die Rede war, — von der Gemeinschaft, deren Folge ist die völlige Freude oder Seligkeit. Treffend bemerkt Bengel zu dem ἐν αὐτῷ ἐσμεν: synonyma, cum gradatione: Illum nosse: in Illo esse: in Illo manere. v. 6. Cognitio: communio: constantia.

Vers 6. Ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν u. s. w. „Wer da sagt, daß er in ihm bleibe, der muß, wie Er wandelte, auch selbst also wandeln."

Dieser Vers, mit seinem ὁ λέγων offenbarlich auf das ὁ λέγων im vierten Verse zurückweisend, sagt zunächst nur affirmative aus, was Vers 4 negative ausgesprochen war. Dann wird der Gedanke der vorhergehenden Verse noch näher bestimmt durch das μένειν, — durch ὀφείλει und durch das nachdrückliche: καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν. — Auf die Steigerung in dem illum nosse: in illo esse: in illo manere hat in dem oben angeführten Worte schon Bengel hingewiesen. Das ὀφείλει, hinweisend auf das Gebot des Herrn, den Begriff der ἐντολή in sich schließend (wie Lücke bemerkt), tritt nachdrücklich jedem antinomistischen Gedanken entgegen, als hinge es, wenigstens hie und da, von unserer Willkühr ab, wie weit man das Verhalten und den Wandel Christi sich wolle zum Muster dienen lassen. Wie Er war, so sollen auch wir sein in der Welt, — oder, wie Paulus sagt: Ein Jeglicher sei gesinnet, wie Christus auch war. — Das Gebot, die Verpflichtung, zu wandeln wie Er, wie Christus, wird noch nachdrücklicher hervorgehoben durch die Wiederholung des περιπατεῖν und durch das Vorschieben des καὶ vor αὐτός.

Vers 7 und 8. Ἀγαπητοὶ, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ᾽ ἐντολὴν παλαιὰν, ἣν εἴχετε ἀπ᾽ ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιὰ, ἐστιν ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε ἀπ᾽ ἀρχῆς. — Πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν· ὅτι ἡ σκοτία παράγεται, καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

Die ἐντολὴ παλαιὰ, so von Anfang hatten die, an welche Johannes hier schreibt, beziehen die Einen mit Flacius, Beza, Grotius, Carpzov u. A. auf das Gesetz der Bruderliebe; Andere auf das Gebot überhaupt zu wandeln, wie Jesus wandelte. Zu Letztern gehört Lücke und sagt von den Ersten ohne weiters: sie irren. Seine Gründe sind besonders die: a) von der Bruderliebe sei erst vom

zehnten Verse an die Rede; b) Johannes schreibe offenbar mehr an Heidenchristen, als an ehemalige Juden, von jenen könne er nicht sagen, sie hätten das Gebot der Bruderliebe schon vom Anfange, nämlich im Alten Testamente, gehabt; c) wenn man sich, um den Gegensatz des alt- und neutestamentlichen Liebesgebotes in der Stelle festzuhalten, auf Evang. Joh. XIII, V. 34 beruft, so bedenke man nicht, daß hier das Liebesgebot von Christo ein neues genannt werde, mit zwar nicht ausgedrückter, aber doch deutlicher Beziehung auf den Gegensatz zwischen der alt- und neutestamentlichen διαθήκη. Diese Beziehung habe sich bei den Jüngern in jenem Augenblicke von selbst verstanden; hier aber liege sie weder im Ausdrucke der Stelle, noch in den historischen Verhältnissen des Briefes.

Das Gewicht dieser drei Gründe werden wir gleich näher erwägen. Einen Augenblick zugegeben, daß sie sich nicht widerlegen ließen, was bekommen wir dann als Ausbeute der zwei Johanneischen Verse? Eine Paränese, eine Ermahnung oder moralische Nutzanwendung, die alle ihre Kraft, wenn man's näher besiehet, verliert, weil der Johanneische Gedanke, so verstanden, sich so zerbröckelt, daß fast nichts übrig bleibt, was ermahnen, anspornen könnte. Man höre: „Hat nun, heißt es (zweite Ausgabe, Seite 158) dieses Spiel mit dem Gegensatze (— nämlich mit dem Gegensatze von nicht neuem Gebote und doch neuem Gebote) einen ernsten Sinn und Zweck, so kann es nur ein paränetischer sein, den ich mir nur auf psychologische Weise erklären kann. Indem nämlich Joh. V. 6 die christliche Cardinalpflicht, nach dem Exempel Christi zu leben, einschärft, fällt ihm bei der Schwierigkeit derselben ein, daß dieses Gebot in der ganzen Größe seines Tugendbegriffs, den es enthält, allerdings ein neues für die Welt, für die christlichen Leser des Briefes aber ein von Anfang an bekanntes war. Die natürliche Trägheit des Menschen erschrickt leicht vor dem Neuen, wenn es nicht zugleich auch das Leichte ist. Diese Trägheit des natürlichen Menschen war in den Johanneischen Gemeinden noch nicht überwunden. In dieser Beziehung sagt nun Johannes, das, wozu ich euch verpflichte V. 6, ist nichts Neues für euch; ihr habt diese Verpflichtung in dem Augenblick, wo ihr Christen wurdet, bereits überwunden; ich erinnere euch also nur an ein altes Gebot, eine längst erkannte und mit dem Evangelium übernommene Pflicht, die consequent aus dem christlichen Prinzip I, 5 ffg. folgt. — Das praktische paränetische Moment, welches so gefaßt in der Stelle liegt, ist unmittelbar klar, und die christliche Predigt gebraucht es noch alle Tage.“ — Das Ganze läuft also nach

dieser Lücke'schen Erklärung darauf hinaus, Johannes habe bei Aufstellung des Gegensatzes vom alten Gebote und neuen Gebot, oder vom neuen, welches doch das alte sei (Spielen mit dem Gegensatze wurde es vorher genannt), eigentlich keinen andern Zweck als diesen (so genannten) paränetischen, „die natürliche Trägheit des Menschen, die leicht vor dem Neuen erschrecke, wenn es nicht zugleich das Leichte ist,“ zu schonen, oder ihr zu Gefallen zu reden. Da diese natürliche Trägheit des Menschen aber eine Eigenschaft des natürlichen, d. h. des noch nicht wiedergebornen Menschen oder des alten Menschen ist, so hätte also Johannes hier nichts andres gethan, als diesen alten Menschen in Schutz genommen, hätte dafür gesorgt, daß selbiger nicht erschrecke. Aber von solchen Gedanken, den alten Menschen, seine natürliche Trägheit zu schonen, müssen wir die heiligen Apostel frei sprechen und zwar darum, weil sie nirgends dem Grundsatze huldigen: Lasset uns Böses thun, damit Gutes heraus komme. Eine solche Paränese, und wenn die christliche Predigt noch alle Tage sie braucht (— was braucht die nicht alles?), wäre eine sehr unapostolische. Und wo bleibt denn bei dieser sogenannten „psychologischen“ Erklärung die eigentliche Deutung des Gegensatzes vom neuen Gebote, das doch das alte ist? — Die Erklärung schlüpft daran vorbei, und nur so ganz im Vorbeigehen hören wir, das Gebot sei allerdings ein neues für die Welt! Was für eine Erklärung, der Apostel, der nicht an die Kinder der Welt, sondern an die Gläubigen schreibt, berücksichtige in seinem Schreiben die Vorurtheile der Welt, die ja nichts von den Dingen des Geistes weiß, auch die „christliche Cardinalpflicht“ nicht versteht!

Also mit dieser Lücke'schen Erklärung ist nichts anzufangen: es bliebe dann nur die andere übrig, daß Johannes unter dem neuen Gebot das der Bruderliebe verstehe, und wäre der Sinn kurz dieser: Ich schreibe euch kein neu Gebot, nämlich das von der Liebe; es ist nun nicht mehr ein neues, wie damals, da es die Jünger zuerst hörten: denn sie haben es von Anfang an gehabt, gehört. Johannes erklärt ja sein Wort im ersten Briefe vom neuen Gebote ausdrücklich durch die Stelle im zweiten Briefe: „Und nun bitte ich dich, Frau, nicht als ein neues Gebot schreibe ich es dir, sondern das wir gehabt haben vom Anfange, daß w i r u n s u n t e r e i n a n d e r l i e b e n.“ (2. Joh. V.) Und gleich wird hinzugesetzt: „und das ist die Liebe (κ. αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη), daß wir wandeln nach seinen Geboten. Das ist das Gebot, wie ihr gehört habt vom Anfang, daß ihr darin wandelt.“ (Vers 6). — Wenn irgend etwas klar ist aus dieser

Stelle, wodurch Johannes sich selbst commentirt, seinen Ausspruch im ersten Briefe: so ist es dieses: a) das Gebot, welches nicht als ein neues Johannes schreibt, sondern als das, welches die Jünger hatten von Anfang, ist das von der Liebe, b) das Gebot von der Liebe ist die Summa der Gebote, ist der Inbegriff des Gebots; das ganze Gebot, die ganze ἐντολὴ gehet darauf hin, daß wir uns lieben, c) und dieß haben die Gläubigen von Anbeginn, nämlich von Anbeginn des Evangeliums an gehabt. — Das εἴχετε ἀπ᾽ ἀρχῆς*) ist also nach dieser Erklärung allerdings nicht von der alttestamentlichen Zeit zu verstehen, sondern bezieht sich auf den Anfang der neutestamentlichen Zeit, wo das wahrhaftige Licht (τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν) aufging und anfing zu scheinen. Es ging auf die Sonne der Gerechtigkeit: im Lichte derselben erkennen wir erst dieß Gebot von der Bruderliebe recht, weil es nun erfüllet ist, wie das ganze Gesetz in Christo erfüllet und herrlich gemacht ist. (cf. Jes. 42, 21.: Gott wird sein Gesetz, die thorah herrlich machen.) Wie das ganze Gesetz in der Erscheinung Christi vollkommen zur Anschauung gebracht, in seiner geistlichen Bedeutung, in seiner Tiefe, in seinem weiten Umfange uns in Christo lebendig und personificirt dargestellt wird, so insbesondere das Gebot von der Liebe. Nachdem Christus sein Leben für die Brüder gegeben hat, so ist das Gebot, die Brüder zu lieben, wie Er geliebt hat, ein neues; vergl. Joh. XIII, V. 34. — An diese Stelle nicht zu denken, sie nicht zu meinen, wäre den Jüngern, namentlich dem Johannes unmöglich gewesen, wenn er von dem neuen Gebot redet.

Ist es nun bei der hier dargelegten Erklärung zugegeben, daß das εἴχετε ἀπ᾽ ἀρχῆς sich nicht auf die alttestamentliche Zeit, sondern auf den Anfang der neutestamentlichen Predigt beziehet, — und wird daher auch zugegeben, daß der gemachte Gegensatz zwischen altem und neuem Gebot in einer Hinsicht bald wieder aufgehoben werde, so ist er doch darum keinesweges müßig. Das Gebot, uns zu lieben, wie Er uns geliebt hat, bleibt doch immer das neue; wie das neue Testament immer neu bleibt, obwohl es nun schon 1800 Jahre durch Christi Tod eingesetzt und bekräftigt ist. Im achten Verse, den wir gleich näher erwägen werden, rechtfertigt der Apostel seinen Ausdruck, daß er das Gebot, welches nicht neu ist, —

*) Was wir übrigens mit Griesbach, Bengel (auch Lücke in der ersten Ausgabe) beibehalten.

weil sie's von Anfang an gehabt, — doch ein neues nennt, damit es sei wahrhaftig in Christo und in ihnen; die Finsterniß sei nun vergangen, das wahre Licht scheine. Eine ähnliche Redeweise, wo dasselbe bejahet wird, was vorher verneint war, finden wir Joh. XIV, V. 2. 3. Der Herr sagt da, er würde hingehen, und den Jüngern die Stätte bereiten in des Vaters Hause, wenn die vielen Wohnungen nicht da wären. Sie sind also da und brauchen nicht erst bereitet zu werden. Aber gleich darauf sagt er, er wolle hingehen und die Stätte bereiten und dann wieder kommen und die Jünger zu sich nehmen. Das heißt, er wolle die Stätte, die in einem gewissen Sinne schon bereitet sei, in einem andern Sinne doch erst noch zubereiten.

Wir hätten nun noch kürzlich die obenerwähnten drei Einwendungen des Dr. Lücke zurückzuweisen. Was das Erste betrifft, der Zusammenhang gestatte hier nicht, an die Bruderliebe zu denken, von der sei bis Vers 6 nicht die Rede, die komme erst im Folgenden vor, die bestimmende Kraft liege in der Regel mehr im Vorhergehenden als im Folgenden, so zeigen schon die Worte „liegt in der Regel mehr", daß es Ausnahmen von dieser Regel gibt. Uebrigens ist es nicht also, daß bis Vers 6 noch gar nicht von dem Liebes-Gebot die Rede sei. Die Liebe Gottes, die in dem vollendet ist oder vollkommen, welcher das Wort Gottes hält (Vers 5), weiset darauf hin. Abgesehen davon, daß sich Dr. Lücke selbst widerspricht, wenn er sagt bis Vers 6 sei von dem Liebesgebot noch gar nicht die Rede, — da er ja die Liebe Gottes Vers 5 von der Liebe des Menschen zu Gott verstehet, welche die Bruderliebe in sich schließt (Cap. IV, V. 20), müssen wir es als eine petitio principii oder einen bloßen Machtspruch ansehen, wenn Dr. Lücke sich also ausdrückt: „Vers 9 darf um so weniger den Inhalt der ἐντολή Vers 7 bestimmen, da man deutlich siehet, wie die Rede von dem Allgemeinen Vers 3 — 6 zu dem Besondern Vers 9 in der Art fortschreitet, daß hier in dem allgemeinen christlichen Lichtwandel das besondre praktische Princip der Bruderliebe hervorgehoben wird, aber gar nicht einmal als ἐντολή." Wir sagen dagegen: Die Rede vom Allgemeinen zu dem Besondern schreitet in der Art Vers 3 — 7 fort, daß erst vom Halten der Gebote im Allgemeinen die Rede ist, und nun zerfällt dieß allgemeine Christliche in die drei Hauptstücke, die (wie wir weiter unten noch näher sehen werden und schon in der Einleitung angedeutet war) grade Johannes seiner Ethik zu Grunde legt — nämlich a) Wandel in der Bruderliebe, b) Verläugnung der Weltlust,

c) Zurückweisung der antichristischen Lüge. — Vers 7 fängt nun mit der Bruderliebe, dem neuen Gebot, an. Johannes konnte dabei, wie wir oben sagten, sich nicht enthalten an das Wort des Herrn zu denken, was wir Joh. XIII, 34 verzeichnet finden.

Das hier über die Bezugnahme auf Joh. XIII, 34 Gesagte reicht auch hin die dritte Einwendung Lücke's zu beseitigen, da er also sagt: „Wenn man sich, um den Gegensatz des alt- und neutestamentlichen Liebesgebotes in der Stelle festzuhalten, auf Joh. XIII, Vers 34 beruft, so bedenkt man nicht, daß hier das Liebesgebot von Christo ein neues genannt wird, mit zwar nicht ausgedrückter, aber doch deutlicher Beziehung auf den Gegensatz zwischen der alt- und neutestamentlichen διαθήκη. Diese Beziehung verstand sich bei den Jüngern in jenem Augenblicke von selbst; hier aber liegt sie weder im Ausdrucke der Stelle, noch in den historischen Verhältnissen des Briefes."

Wir entgegnen darauf kurz: Wieder eine einfache Versicherung ohne allen Beweis. Wir setzen derselben die andre Versicherung entgegen, auf den ganzen Zusammenhang uns berufend: diese Beziehung liegt im Ausdruck der Stelle und in den historischen Verhältnissen des Briefschreibers und der Leser, an welche der Brief gerichtet war: Johannes setzt bei denen, die vom Anfang das Wort gehört haben, voraus, daß ihnen bekannt sei das Wort des Herrn Joh. XIII, V. 34.

Wir haben nun noch die zweite Einwendung Lücke's vor uns. Sie war die, bei der Erklärung von ἐντολή als Liebesgebot beziehe man das εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς Vers 7 auf das Alte Testament; das gehe aber nicht, weil Johannes weniger den Juden-Christen als den Heiden-Christen schreibe. Darauf ist schon geantwortet: wir beziehen es nicht darauf, sondern auf den Anfang der Verkündigung des Evangeliums.

Wir gehen nun zu dem Einzelnen in Vers 8. Was die Leseart des ἐν ὑμῖν betrifft, so ist nicht einzusehen, warum man zwischen ihr und dem ἐν ἡμῖν schwanken soll. Für die erstere sprechen mit Ausnahme des Cod. Alex. alle bedeutenden Autoritäten. — „Die Construction des Satzes betreffend (— heißt es in der ersten Ausgabe von Lücke's Commentar S. 121), so ist die von Dr. Knapp gebilligte Auflösung die allein richtige: πάλιν (ὡς) ἐντολὴν καινὴν γρ. ὑμῖν (τοῦτο), ὅ ἐστιν αλ. In Folge dieser Auflösung aber, wodurch der von Vielen für regellos gehaltene Satz regelhaft wird, darf das ὅτι nur als Causalpartikel genommen werden."

In der zweiten Auflage wird von Dr. Lücke wiederholt, grammatisch sei wider diese Knapp'sche Auflösung der Construction, vermöge welcher der Relativsatz den Inhalt der *ἐντολὴ καινὴ* als Wahrheit oder als bewährt in Christo und in den Lesern bezeichne, nichts einzuwenden. (S. 161.) Nachher aber kommt es doch dahin, daß diese Auflösung der Construction nicht richtig sei, (— welche früher „die allein richtige" war). Die Gründe dafür, warum das früher „allein richtige" nun nicht mehr richtig ist, lese, wen's interessirt, bei Dr. Lücke selbst nach (S. 161). — Wir können sie übergehen, da uns das Zugeständniß genüget, gegen die Knapp'sche Construction lasse sich im Allgemeinen nichts einwenden, und da wir's nur Bewährung und Bestätigung unserer Erklärung von Vers 7 und 8 finden, wenn Dr. Lücke weiter so fortfährt (Seite 162): „Demnach scheint mir Morus Recht zu haben, wenn er das *ὅ ἐστιν* ansiehet als Erklärung und Bewährung davon, daß Johannes die *ἐντολὴ* eine neue nennt. Nur so erklärt sich vollkommen, warum der Schriftsteller die Construction mit dem Neutrum wählt, nämlich in dem Sinne: daß ich dieselbe *ἐντολὴ* wieder eine neue nenne, das hat seine Wahrheit in Ihm und in Euch." — „Man siehet, (— heißt es nun weiter bei Dr. Lücke, und da stimmen wir ihm bei), daß das folgende *ὅτι* den Grund des *ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν* angeben soll, so daß *ὅ ἐστιν ἀληθὲς* als Hauptgedanke erscheint, der das Vorhergehende erklären, im Folgenden aber wieder erklärt werden soll." — Auch dem Folgenden stimmen wir im Wesentlichen mit der Einen Ausnahme bei, daß wir das alte und doch neue Gebot von der Bruderliebe verstehen. Dr. Lücke drückt sich also aus: „Wie ist nun aber der ganze Satz zu verstehen? Nach meiner Meinung so: Das alte Gebot, zu wandeln wie Christus im reinen Lichte, in der Gemeinschaft mit Gott, ist allerdings auch ein neues, bezogen auf die *ἀρχὴ* der Leser im Evangelium. Denn verglichen mit dem früheren Zustande vor der Erscheinung und Aufnahme des Evangeliums, welcher Finsterniß war, ist nicht nur in Christo selbst (*ἐν αὐτῷ*) das wahre Licht, *τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν*, Ev. I, 18, das heilige Lichtleben erschienen sondern es hat sich auch schon die Finsterniß vertreibend in den Gemüthern der Leser (*καὶ ἐν ὑμῖν*) verbreitet und scheint darin." Wie gesagt, wir stimmen im Wesentlichen mit der Einen Ausnahme dieser Erklärung bei, und finden in derselben nicht das Geringste, was der von uns gegebenen Erklärung von Vers 7 zuwider wäre, und es bedarf nach Allem, was oben hierüber gesagt ist, wohl kaum der Bemerkung, daß es uns gar nicht trifft, wenn Dr. Lücke

zum Schlusse über Vers 8 sich also ausspricht: „Wer unter der ἐντολή das Gebot der Liebe versteht, findet im achten Verse, in den Worten ὅτι u. s. w. eine Schwierigkeit, die sich nur scheinbar durch allerlei Vermittlungen und Erweiterungen des Sinnes lösen läßt ꝛc."

Fassen wir nun noch einmal zusammen, wie wir uns den Sinn von Vers 7 und 8 auslegen, so lautet dieß so: Der Apostel, einen neuen Abschnitt beginnend, (wie schon das ἀγαπητοὶ anzeiget) indem er vom Allgemeinen zum Besondern herabsteiget, und auf das Gebot Christi hinweiset, daß wir uns lieben sollen, wie Er uns geliebet hat, — will etwaigen Einwendungen, dieß Gebot sei zu hoch, sei zu schwer, begegnen und bezeuget daher, das Gebot sei kein neues, was sie jetzt erst hörten, in das sie sich erst hineinleben müßten, sondern sei das alte, was sie von Anfang an gehabt, da sie das Wort des Evangeliums hörten. Aehnliche Wendung des Gedankens findet sich in unserm Capitel Vers 21, wo Johannes sagt: „Ich habe euch nicht geschrieben, als wüßtet ihr die Wahrheit nicht, sondern ihr wisset sie." — Wiederum, fähret Johannes Vers 8 fort, schreibe ich euch ein neu Gebot, d. h. in andrer Hinsicht ist es doch neu: denn es ist nun verklärt, herrlich gemacht durch die Erscheinung Christi. Der ist das wahre Licht, in welchem wir alles erst recht erkennen, in seiner wahren Gestalt, in seiner rechten Bedeutung und so auch das Gebot der Bruderliebe. Hat der Apostel vorher Vers 7 ein unevangelisches Sich Sträuben gegen das Gebot zu lieben, wie Christus geliebt hat, abwehren wollen, als werde den Gläubigen etwas Neues, Unerhörtes zugemuthet; hat er die Gläubigen daran erinnert, wie mit dem Evangelio zugleich im Anfange sie dieß Gebot gehört und sich verpflichtet haben, in diesem Gebote einherzugehen: so will er nun Vers 8 den Glauben der Jünger dadurch stärken und ihren lautern Sinn erwecken, daß er sie erinnert an das Gute, welches sie durch den Glauben haben. Sie sollen sich deß recht bewußt werden, daß mit der Erscheinung Christi eine neue Welt ihnen aufgegangen, das neue Leben ihnen geschenkt ist, daß, was unter dem Gesetz nur ein Schatten war, in Christo Wahrheit geworden ist: durch den, der gekommen ist, Moses und die Propheten zu erfüllen, können die Gläubigen nun auch also im Lichte wandeln, in der Liebe, daß sie mit Johannes sagen: wir halten seine Gebote und thun, was vor ihm gefällig ist; wir sind vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, denn wir lieben die Brüder. Daß von Christo nicht bloß da gesagt wird, in ihm und durch ihn sei die Wahrheit gegeben, wo vom Gegensatze des N. Testamentes zu den Schatten des A. Testamentes die Rede ist (vgl. Joh. I,

V. 18), sondern auch da, wo vom Gegensatze gegen die ματαιότης τ. νοὸς τῶν ἐθνῶν, welche sind ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ, also von der heidnischen σκοτία die Rede ist, das sehen wir aus Ephes. IV, V. 21: da heißt es von Christo in Betreff dieses Gegensatzes, in ihm sei ἀλήθεια.

Was Einzelnes im siebenten Verse betrifft, so bemerken wir noch zu ἀληθὲς ἐν αὐτῷ κ. ἐν ὑμῖν, — bei der Welt ist es nicht wahr: die weiß nichts von dieser heiligen Liebe, die sich opfert für den Bruder: es ist ihr Thorheit, daß man also lieben, daß man sich selbst verleugnen solle; sie canonisirt die Selbstsucht. Ein David Strauß hält es für rein unmöglich, für mythisch, daß ein Mann, wie Johannes der Täufer, so vor Jesu sich beuge und ihm huldige, wie die Evangelisten bezeugen. Ferner sei noch bemerkt, wir eignen uns die Bemerkung Bengels zu dem παράγεται an: non dicit παράγει, „transit", sed παράγετει „traducitur", commutatur, ita ut tandem absorbeatur. Idem verbum v. 17, ubi opponitur mansioni. Sic Ezr. IX, 2 LXX παρήχθη σπέρμα τὸ ἅγιον, „semen sanctum ad gentes traductum" et cum iis commixtum est. — Observandum praesens, ut in „lucet".

Zu dem ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν bemerkt Bengel: in Christo et in nobis conjunctim praeceptum tum est veritas, quum veritatem, quae in illo est, agnoscimus, eandemque in nobis vigentem habemus. Aehnlich Beza: ratum est ac re ipsa invenitur, primum quidem in illo ut capite, — deinde in vobis.

Zu φῶς ἀληθινὸν bemerken wir noch, die Schrift will nicht neben vielen andern Weisen Gott zu erkennen und zu ehren auch eine uns zeigen: sie schließt alle andern aus.

Vers 9. Ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ̃ μισῶν, ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. — Nach der Analogie von Vers 4 und 5, da zuerst der Gedanke affirmativ, und dann negativ ausgesprochen wurde, wird auch hier, nachdem vorher bezeugt ist, daß das neue Gebot, zu wandeln in der Bruderliebe, als wahr erkannt ist bei den Gläubigen, derselbe Gedanke in negativer Form ausgesprochen: Wer seine Brüder hasset, rühmet sich vergeblich, er sei im Lichte: er ist noch in der Finsterniß.

ἕως ἄρτι — bis jetzt, adhuc cf. Ev. Joh. V, 17. — ἀδελφὸς allerdings nicht = ὁ πλησίον: von der Bruderliebe ist hier zunächst die Rede, an Brüder in Christo schreibt Johannes. μισεῖν auch nicht so viel als negligere, „in der Liebe versäumen", sondern

„hassen“. Denn wer noch in der Finsterniß ist, unter der Herrschaft des alten Menschen, also unter der Herrschaft der Selbstsucht, der ist im Grunde des Herzens auch noch so feindlich gegen seinen Bruder, daß er, wo dieser Selbstsucht der Bruder entgegentritt', zu ihm sagt: hebe dich weg, ich will nichts von dir wissen.

Vers 10. *Ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ̃, ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ ȣ̓κ ἔστιν.* — „Weil Johannes Leser voraussetzt, die Christen waren, so heißt es *ἐν τῷ φωτὶ μένει.*“ (Lücke.) Mit Recht führt Grotius zur Erklärung des *σκάνδαλον ἐν αὐτῷ* an Psalm 119, 165, wo es heißt: viel Friede ist denen, die das Gesetz lieben, *καὶ ȣ̓κ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον*, מִכְשׁוֹל. Auch die Stelle 1. Sam. XXV, 31 gehört hieher. Richtig Lücke: „Das Folgende (V. 11) und die Vergleichung mit Joh. XI, Vers 9. 10 setzt die Bedeutung von *σκάνδαλον* hier außer Zweifel. Es ist alles, worüber die Tugend, die Heiligung des Christen fällt.“ „Das *ἐν αὐτῷ* steht aber nicht, wie Grotius meint, für *αὐτῷ*, sondern nach Johanneischem Sprachgebrauch gehört es mit *εἶναι* zusammen, und heißt bei Johannes oft so viel als *ἔχειν*; hier am besten zu übersetzen: für den gibt es kein *σκάνδαλον.*“

Nur möchten wir noch hinzusetzen: nicht allein ist *σκάνδαλον*, worüber die Tugend, die Heiligung fällt, sondern auch der Glaube. Denn wer nicht in der Bruderliebe bleibt, gegen sie und zwar gröblich verstößt, der stößt das gute Gewissen von sich und leidet Schiffbruch am Glauben. Kein Aergerniß ist in ihm, d. h. der Verdruß, der Aerger, der Grimm der Natur, die Verkehrtheit des selbstischen Herzens ist nicht in dem von der Bruderliebe Regierten, die Verkehrtheit, die dann zu tieferem Falle Veranlassung wird, wie z. B. es in Simon dem Zauberer war, welchem Petrus zuruft: „Ich sehe dich in bitterer Galle u. s. w.“ (Ap. VIII, 23: *εἰς γὰρ χολὴν πικρίας κ. σύνδεσμον ἀδικίας ὁρῶ σε ὄντα*), und eben darum war es dem Petrus zweifelhaft, *εἰ ἄρα ἀφεθήσεταί σοι ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας;* diese *ἐπίνοια*, dieser Tück war emporgestiegen aus der Tiefe der *χολὴ τῆς πικρίας* und war ein Erzeugniß eines mit dem Band der Ungerechtigkeit verknüpften Herzens. — Die Wege des Herrn sind richtig denen, welche die Brüder lieben: sie wandeln darin, ohne sich zu stoßen, aber die Uebertreter fallen darin, vergl. Hosea XIV, V. 10.

Vers 11. Ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ̃, ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶ καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμȣ̀ς αὐτȣ̃.

Grotius unterscheidet zwischen ἐν σκοτίᾳ ἐστὶ und ἐν σκοτίᾳ περιπατεῖ so, daß jenes den affectum, dieses den habitum bezeichne. Das ist richtiger als die Lücke'sche Erklärung: „In dem Verhältniß beider Sätze liegt auch dieß, daß Johannes von dem weniger Bildlichen ἐστὶ zum Bildlicheren περιπατεῖ übergeht, und dann dieses weiter ausführt, κ. οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει." — Denn dieses weniger Bildlich und dieses mehr Bildlich verschwimmt so in einander, daß es dabei schwer ist, zwischen Beidem zu scheiden, und würde daher Johannes, wenn er's so gemeint, sich matt ausgedrückt haben. Der Gedanke von Grotius weiset uns doch auf einen bestimmten Gegensatz hin. Noch genauer wäre es daher und richtiger, wenn man jenes (ἐν σκοτίᾳ ἐστὶ) als habitus bezeichnet oder status: denn die einzelne That oder actus ist ja mehr oder weniger mit affectus verbunden. „In Finsterniß sein", heißt also, darin als in seinem Element leben, von der Selbstsucht ganz und gar beherrscht werden; „in der Finsterniß wandeln", weiset hin auf die einzelnen Aeußerungen oder actus des von der Liebe entfremdeten Herzens. Aehnlich Galater V, 25: „So wir im Geiste leben (ζῶμεν, das geistliche Leben haben, Kinder sind aus dem Geiste geboren), so lasset uns auch darin wandeln" (στοιχῶμεν = περιπατῶμεν, d. h. in den Früchten des Geistes, in den Werken der Liebe, der Sanftmuth u. s. w. es erweisen). — Hieher gehört auch Ephes. II, V. 10, wo von denen, die in Christo eine neue Creatur worden sind es heißt: „Wir sind Gottes Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvorbereitet hat, daß wir darin wandeln sollen (ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν)."

Das Gericht, das über die kommt, so in der Finsterniß sind und darin wandeln, ist in den Worten ausgesprochen: „ȣ̓κ οἶδε πȣ̃ ὑπάγει, ὅτι u. s. w." — Er weiß nicht wann und wo sein Fuß sich stößt an dem dunkeln Berge. Er eilt in's Verderben, in den offenen Abgrund und siehet es nicht: denn die Finsterniß hat seine Augen verblendet (vergl. 2. Cor. IV, Vers 4). Das ist das Strafgericht über die, welche das helle Licht des Evangeliums nicht sehen wollten: der Geist der Welt hat ihre Sinne verblendet (ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τ. ἀπίστων). Die Erklärung des Grotius, als wollte Johannes sagen: eum, qui in tenebris versatur, non plus videre,

quam si coecus esset, ist ganz verfehlt: dagegen ist schon, wie Lücke richtig bemerkt, das causale ὅτι. — Aber auch die Erklärung Lücke's (in der ersten Auflage S. 127) ist nicht richtig: „die Finsterniß, in der der Lieblose wandelt, ist in ihm selber, und geht von ihm aus, dem durch Haß Verblendeten und Blinden": denn das war schon in dem ἐν σκοτίᾳ ἐστὶ gesagt, und wäre also Tautologie. — Wollen wir in lebendigen Exempeln veranschaulicht sehen, was es heißt, in der Finsterniß der Selbstsucht sein, in der Finsterniß des Hasses wandeln, und verblendet von der Finsterniß einen Weg gehen, den man nicht weiß, deß Ende und Ziel sich in Nacht und Grauen verliert, so denke man an die Juden, die ihren erstgebornen Bruder, Jesum Christum, von sich stießen; ihr Auge wurde verblendet, daß sie nicht mehr erkannten, was zu ihrem Frieden diente, und daß sie, als die nun Verblendeten, nicht wissend, wohin sie gingen und wohin ihr Haß sie führte, riefen: weg mit Jesu, weg mit ihm. — Man denke an Judas den Verräther: nicht nur seinen Bruder hassend, sondern auch seinen Meister und Herrn, seinen Wohlthäter verrathend, weiß er nicht wo er hingehet, und daß er in die ewige Nacht gehet, da er, aufstehend vom Abendmahl, hinausgehet in die Nacht zu den Hohenpriestern, den Lohn des Verraths zu verdienen.

Vers 12. *Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτȣ̃* und V. 13 *γράφω ὑμῖν, πατέρες* ꝛc. dann *γρ. ὑμ., νεανίσκοι* und endlich *γρ. ὑμ. παιδία* u. s. w.

Mit Recht wird von Lücke (in der ersten Auflage) die gewöhnliche Leseart *γράφω* und *τεκνία* „gegen das nur von wenigen und nicht bedeutenden Autoritäten dargebotene *ἔγραψα* und *παιδία*" in Schutz genommen. So auch bei Bengel, Knapp, Griesbach u. s. w. Es ist das *παιδία* und *ἔγραψα* höchst wahrscheinlich aus Vers 13 hier herübergezogen.

In der zweiten Auflage aber sind die vorher auch für das *ἔγραψα* „wenigen und nicht bedeutenden Auctoritäten" viele und bedeutende geworden, und ist das *ἔγραψα*, „diplomatisch durch AC und eine lange Reihe von Minuskeln, auch Uebersetzungen und Väter beglaubigt, auch innerlich im höchsten Grade wahrscheinlich." (S. 166.) — Wieder der Beispiele eines von den vielen, welche Willkührlichkeiten man sich mit der Kritik erlaubt, und wie sie von exegetischen und dogmatischen Ansichten sich muß bestimmen lassen. Hier ist das Bestimmende bei Lücke die neugewonnene exegetische Ansicht, daß

nur so „einem dreimaligen *γράφω* ein dreimaliges *ἔγραψα* entspricht.“ „Wenn in dem vulgären Texte vier Mal hintereinander *γράφω* gelesen wird, so wird augenscheinlich das symmetrische Verhältniß der einzelnen Sätze gestört.“ Aber, müssen wir bemerken, die ganze Klage über die durch die vulgäre Leseart gestörte Symmetrie stammt eben aus einer Ansicht über unsere Stelle her, die wir als eine irrige bezeichnen müssen. — Die Symmetrie der Sätze ist nämlich die, oder der Gedankengang von Vers 12 bis Vers 18 (— *παιδία*,) und von da bis wieder zu dem *τεκνία* Vers 28:

Zuerst redet Johannes die Gläubigen überhaupt an, die *τεκνία*, die (wohl zu unterscheiden von den *παιδία*) auch Lücke hier eben so wie die *τεκνία* Cap. II, Vers 1. Vers 28 will verstanden haben. Es sind also die Gläubigen überhaupt, zerfallend in *πατέρες*, *νεανίσκοι*, *παιδία*. Johannes nennt sie *τεκνία*, auch *τεκνία μȣ*, weil er sie durch's Wort der Wahrheit gezeugt hat. Er schreibt ihnen Allen, den Kindern (— den Vätern, Jünglingen, Kindlein), daß ihnen die Sünden vergeben sind, durch den Namen Jesu. Johannes sagt oder schreibt ihnen dieß, um ihnen in Bezug auf die kurz vorhergehenden Anforderungen und Gebote auszusprechen, daß Niemand sagen dürfe: Ich bin dazu zu schwach. Denn in der Vergebung der Sünden habe man alle nöthige Kraft, die Sünde, die Selbstsucht und alles, was der Bruderliebe sich entgegenstelle, zu überwinden. (cf. Jes. 33, Vers 24. „Niemand wird sagen: Ich bin schwach. Denn das Volk, das in Zion wohnt, hat Vergebung der Sünden“. — Desgl. Phil. IV, V. 13.) Das Licht scheinet helle, wo die Liebe Gottes uns erschienen ist, die den Sohn der Liebe sandte und gab zur Versöhnung unserer Sünden. (cf. 1. Joh. IV.)

An das Allgemeine knüpft sich nun das Besondere, die dreimalige Ermahnung, Belehrung oder Erinnerung (denn das alles liegt in dem *γράφω*), an die dreierlei Altersklassen — an Väter, Jünglinge, Kinder, V. 13. — Vom 14ten Verse an spricht der Apostel diese Ermahnung, Belehrung oder Erinnerung in der vergangenen Zeit aus, in dem: *ἔγραψα*, und wendet sich dabei wieder an die *πατέρες*, an die *νεανίσκοι* (V. 14), und nach einem längern Zwischensatze V. 15. 16. 17, — welcher die Lehre von Ueberwindung oder Verleugnung der Weltliebe abhandelt, — Vers 18 an die *παιδία*.

Aber eben um dieses Zwischensatzes willen, den Johannes grade hier einzufügen für nothwendig fand, fällt nun die Wiederholung des *ἔγραψα* aus; denn es liegt auf der Hand, daß solche Wiederholung

hier Vers 18 die Rede steif und pedantisch gemacht hätte. — Später aber taucht dieß ἔγραψα doch wieder hervor Vers 21: „οὐκ ἔγραψα ὑμῖν" und Vers 26: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν und schließt sich auch ein ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε daran. — Absichtlich hat Johannes das παιδία und ἔγραψα mehr von einander gehalten, weil das, was Vers 13 bis 23 von den Widerchristen und der antichristischen Lüge gesagt wird, — und dann weiter unten von der Salbung —, nicht so im besondern Sinne die παιδία angehet, als das, was Vers 14 und 15 den πατέρες und νεανίσκοι gesagt ist.

Im 28sten Vers faßt nun Johannes Alle wieder zusammen und redet sie Alle an mit dem τεκνία und mit der Bitte: μένετε ἐν αὐτῷ.

Dieß die Symmetrie der Sätze; im Wesentlichen stimmt auch Bengel damit ein. Eine Menge von Schwierigkeiten, mit deren Beseitigung sich vergeblich Lücke abmühet, weil er diese Symmetrie der Sätze oder diesen apostolischen Gedankenzusammenhang verkannt hat, verschwindet von selbst, wenn man den hier von uns angegebenen und dargelegten Zusammenhang als den richtigen gelten läßt. — Auch Lachmann verwandelt das γράφω παιδία in ἔγραψα, weil er die Symmetrie nicht verstehet; ihm folgt dann getrost de Wette und sagt uns mit großer Zuversicht, daß es statt γράφω müsse gelesen werden, behauptet nun weiter, es stehe fest, daß dem τεκνία das παιδία als Anrede der Christen überhaupt entspreche und verwirret nun alles so, daß alles durcheinander und übereinander gehet in der Erklärung des Parallelismus der Sätze.

Wir gehen nun zu dem Einzelnen über. ἀφέωνται ist, wie bei Winer (Gramm. S. 94, 5te Aufl.), bei Fritzsche (zu Matth. Cap. IX, V. 2) näher nachzulesen ist, die ungewöhnlichere Form für ἀφεῖνται; also nicht: remittuntur peccata ist zu übersetzen, sondern: remissa sunt.

Daß ὅτι (V. 12) heißen könne „daß", will Dr. Lücke durchaus nicht zugeben; der Satz habe nur Sinn und Zweck, wenn ὅτι causal die bestimmende Voraussetzung des Schreibens bezeichne; — dagegen den Lesern zu schreiben, was sie längst wußten, daß ihnen nämlich die Sünden vergeben seien um des Namens Jesu willen, — das „wäre das Müssigste von der Welt" (2. Ausg. S. 167). — Letzteres meint Bengel nicht, der sonst auch das ὅτι mit quod wiedergibt, denn er fügt zu ἀφέωνται als Erklärung hinzu: hanc anakephalaeosin eorum, quae hactenus tractavit, ponit Apostolus, pergens ad alia, quorum fundamentum est remissio pecca-

torum. — Es ist gar nicht überflüssig, die, so Vergebung der Sünden haben, daran zu erinnern, daß sie dieselbe haben; denn darin besteht ja in vielen Fällen die Macht der Versuchung und des Versuchers, daß den Gläubigen verdächtig, zweifelhaft gemacht wird, was sie haben, nämlich die Vergebung der Sünden. Ganz unwiderleglich wird das eben Behauptete durch die Stelle am Schlusse des Briefes: dieses habe ich euch geschrieben, daß ihr wisset (oder: damit ihr wisset: *ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε οἱ πιστεύοντες*), daß ihr, die ihr glaubet, das Leben habt. (1. Joh. V, Vers 13.) — Uebersetzt man hier (V. 12) das *ὅτι* mit weil, so wird das *γράφω*, wie Lücke richtig bemerkt, objectlos. Will man's aber so übersetzen, weil offenbar in den folgenden Versen, z. B. Vers 14, V. 18, und noch ganz besonders V. 21 *ὅτι* als Causalpartikel zu nehmen ist, so wird man doch hier Vers 12 nicht umhin können, in dem *ὅτι* wie das „weil", so auch das „daß" zu finden, damit eben das *γράφω* nicht so objectlos dastehe. Wie in das *ὅτι*, auch als Causalpartikel genommen, sich die Bedeutung des „daß" hineindrängt, siehet man aus der Bemerkung de Wette's: „die Causalsätze drücken die Voraussetzung aus, unter welcher das zu Schreibende und Geschriebene allein Boden und Eingang finden kann, nämlich daß die Leser Christen seien." (Erkl. d. Ev. und der Briefe Joh. S. 246.)

διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ist allerdings „nur auf das *ὄνομα* Christi, des Heilandes der Welt zu beziehen. Der Begriff, der in dieser Formel *ἀφέωνται — ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* liegt, ist allen Aposteln geläufig, aber dieser brachylogische Ausdruck dem Johannes eigenthümlich." (Lücke.) Gott vergibt die Sünden um des Opfers willen, das Christus der Sohn Gottes dargebracht, da er sich durch den ewigen Geist opferte. Dieses beides: Person und Werk Christi ist eben sein „Name", um welches willen (*διὰ* = propter bei Bengel) wir Vergebung erhalten. Außer Christo aber ist keine Vergebung. So Calvin: propter nomen ejus. Causa materialis adscribitur, ne quaeramus alia media, quae nos Deo reconcilient. Neque enim satis fuerit tenere, Deum nobis ignoscere peccata, nisi rectâ veniamus ad Christum, et pretium illud, quod in cruce nobis persolvit. — Joannes — nominatim addit, Deum propitium nobis esse Christi respectu, ut alias omnes rationes excludat. Nos quoque, ut hoc beneficio fruamur, omnia alia nomina omittere et oblivisci necesse est, solumque Christi nomen amplecti. Und Beza: *διὰ τ. ονομα αὐτοῦ*, id est, per et propter eum . . . Christum autem ut

istius beneficii *μεσίτην* nominans, caeteros omnes excludit sine ulla exceptione.

Vers 13. *Γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς.*

Johannes wendet sich jetzt zu den einzelnen Altersklassen und schreibt (— davon, wie das *γράφω* zu dem *ἔγραψα* sich verhalte, wird bei Vers 14 die Rede sein), den Vätern, den Jünglingen, den Kindern. Die Frage ist nun zuerst zu beantworten, ob hier von den drei natürlichen Altersklassen, die nach der Zahl der Jahre gemessen werden, oder ob von dreierlei Alter in Bezug auf geistliche Erfahrung und Wachsthum in der Gnade die Rede ist. Im letztern Sinne ist die Stelle öfters verstanden worden. Es liegt auch nicht so sehr fern, das *πατέρες* und *νεανίσκοι* „als bildliche Bezeichnungen der verschiedenen Stufen christlicher Erkenntniß anzusehen," — daß man mit Lücke es ganz für unbegreiflich halten müßte, solche Auslegung anzunehmen. Wie nahe es liegt, zeigen die vielfachen und häufigen Anwendungen in der Askese. — Es erhebt sich aber wider diese Erklärung ein zweifaches Bedenken. Erstlich dieß, was von den geistlichen Erfahrungen einer jeden der drei Altersklassen gesagt wird, ist so etwas dem Christenthum Wesentliches, daß jeder wahre Christ alles Dreies, was je den einzelnen, den Vätern, Jünglingen u. s. w. beigelegt wird, besitzen muß. Die Jünglinge, wenn sie wahrhaft gläubig sind, müssen auch Den von Anfang kennen; die Kindlein müssen Ueberwinder des Satans sein. Sollen einmal die Kennzeichen angeführt werden, welche die geistliche Altersstufe bezeichnen, so wird das Prädicat der einen dem der andern Stufe gegenüber exclusiver zu verstehen sein: der Zweck der apostolischen Anrede wäre dann, einen Jeden zum Bewußtsein des Maaßes der Gnade zu bringen, die er hat, und da käme es denn auch darauf an, z. B. den Jüngling zu vermahnen, daß er nicht etwa über das Maaß hinaus, womit er gemessen ist, sich strecke und sich nicht etwa einbilde, schon unter denen zu sein, welche „den kennen, der von Anfang ist."

Versteht man aber die Worte vom Alter im eigentlichen, nicht im bildlichen Sinne, so nimmt man an, es werden die einzelnen Alter ermahnet, der Aufgabe, die jedem besonders vor dem andern gesteckt ist, recht eingedenk zu sein.

Das andere Bedenken dagegen, hier an das Alter im bildlichen Sinne zu denken, ist dieß: es wäre das Johanneische Wort dann

eine Aufforderung an jeden Einzelnen der Bekehrten, sich selbst zu prüfen, ob er zu den Schwächeren, den Kindern, oder den Fortgeschrittenen, den Jünglingen, oder ob er sich zu den Vätern in Christo rechne. Es bedarf keiner weitern Durchführung, daß in einer solchen Aufforderung zugleich eine Versuchung zu schädlicher Selbstüberhebung oder doch übler Selbstbespiegelung läge. Mit Bengel sagen wir daher: convenienter alloquitur tres gradus actatis, naturales illos quidem, sed gratia varie delibutos. — Eben so Calvin: jam ad aetatum enumerationem descendit — ac incipit a senibus et illis congruere dicit Evangelium, quia inde aeternum Dei Filium discant. — Und dann weiter unten: si placet vetustas, habetis Christum, qui est omni vetustate superior. Quare ne pudeat ejus esse discipulos, qui in se omnia secula comprehendit.

Die letztern Worte Calvins haben uns schon in die Erörterungen der einzelnen Ausdrücke im 13ten Verse eingeführt: mit ihm, dem auch Bengel, Lücke u. A. hierin beistimmen, verstehen wir unter dem, welcher ist ἀπ᾽ ἀρχῆς, Christum, den Sohn Gottes. Es folgt dieß schon aus der Gegenüberstellung des ersten Satzes unsers Verses mit dem letzten: γράφω ὑμῖν παιδία, ὅτι ἐγν. τ. πατέρα. Lücke, weil er hier schon ἔγραψα statt γράφω lesen will, und dieß eben in Folge der obenerwähnten gänzlichen Verkennung der Symmetrie der hier vorliegenden Sätze, kann natürlich diesen Grund von der Gegenüberstellung der παιδία und πατέρες hergenommen, nicht gelten lassen und sagt nun: „Ihm (dem Logos, dem Leben und Licht der Menschen), als dem Stifter des Reiches Gottes, dem Heiligen, Gerechten, steht gegenüber ὁ πονηρός, der Fürst dieser Welt, der Satan. Schon dieser Gegensatz macht es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß, wie Einige gemeint haben, unter dem ἀπ᾽ ἀρχῆς Gott (der Vater) zu verstehen sei. Sie haben dabei an Daniel VII, 9, 22 den Betagten, עַתִּיק יוֹמִין gedacht. So etwas konnte dem Johannes gar nicht beikommen, für den wohl der göttliche Logos ein ἀπ᾽ ἀρχῆς haben konnte, aber nicht Gott." — Sonst, wie schon bemerkt ist, mit dem Resultat Lücke's übereinstimmend, können wir unter seinen Beweisgründen, die zu diesem Resultate führen sollen, dem von dem Gegensatz zwischen dem Fürsten dieser Welt und zwischen Christo kein bedeutendes Gewicht zuschreiben: das, was im letzten Satze gesagt ist, daß Johannes unter dem ἀπ᾽ ἀρχῆς wohl nur an den göttlichen Logos gedacht haben könne, trifft besser zu,

und zwar um so mehr, da Johannes seine Leser höchst wahrscheinlich an die Anfangsworte seines Briefes erinnern will, — an den, so da war ἀπ' ἀρχῆς — an den Logos, der ewig bei dem Vater war und erschienen ist. Der Hauptbeweis, daß der ἀπ' ἀρχῆς Christus ist, bleibt immer der, so hergenommen ist von der Gegenüberstellung in dem ersten und letzten Satze des 13ten Verses: die würde eine sehr mangelhafte sein, wenn von den Vätern eben so wie von den Kindern als das Charakteristische angeführt wäre: ihr kennet den Vater. — Wer möchte dem Apostel einen solchen matten, schleppenden Gedanken zutrauen: Ich schreibe euch Väter, denn ihr kennet den Vater; ich schreibe euch Kindern, denn ihr kennet den Vater!? — Weßhalb von den Vätern vorzugsweise gesagt werde, sie kenneten den, so von Anfang ist, wird von dem Einen so gedeutet, als die Aelteren hätten sie wohl eher wie die Anderen Gelegenheit gehabt, Christum persönlich kennen zu lernen. So Bengel: patres appellat, qui tempus Jesu Christi in mundo versantis viderant. Dagegen erhebt Lücke ein nicht unwichtiges Bedenken. „Aber, — so lautet dieß — wenn dieß auch von einigen in den Johanneischen Gemeinden gelten konnte, wiewohl selbst dieß unwahrscheinlich ist wegen der Zeit und der Oertlichkeit der Johanneischen Gemeinden — von allen gewiß nicht. Auch würde Johannes, wenn er wider seine Art darauf ein Gewicht gelegt hätte, nicht ἐγνωκατε schlechthin, sondern ein die äußere Bekanntschaft näher bestimmendes Wort, und gewiß auch nicht τὸν ἀπ' ἀρχῆς, sondern Ἰησοῦν Χριστόν, als entsprechendere Bezeichnung des historischen Christus, gebraucht haben.“ Zu letzterm könnte man die Stelle 2. Cor. V, 16 anführen, wo das: εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν wahrscheinlich auch von dem bloß historisch-äußerlichen Kennen Christi zu verstehen ist. Es würde demnach mehr auf die Deutung herauskommen, die Lücke gibt, wenn er die oben abgebrochene Rede folgendermaßen fortführt: „Er (Joh.) meint unstreitig die den Vätern nach längerer Erfahrung im Christenthum entstandene Erkenntniß des göttlichen Logos in Christo.“ Dieser Erklärung würde dann auch die obenerwähnte Calvin'sche sich näher anschließen: si placet vetustas, habetis Christum, qui est omni vestutate superior. — Omnia secula in se comprehendit. Nicht sehr entfernt sich hievon de Wette: „πατέρες — Anrede an die älteren Christen, wie νεανίσκοι an die jüngern. Einem jeden Alter wird dasjenige Stück des christlichen Lebens zugeschrieben, welches der in ihm überwiegenden Seelenkraft entspricht: den älteren die Erkenntniß, den jüngeren die Thatkraft. Die

Erkenntniß, und zwar die völligere, tiefer eingehende deß, der von Anfang ist, ist eben die Erkenntniß vom Geheimniß der Gottseligkeit: Gott ist offenbaret im Fleisch oder die Erkenntniß des Geheimnisses vom Worte, das im Anfange bei Gott war. Wie nun das Evangelium Johannis, welches von diesem Geheimnisse ganz besonders handelt, den Gemeinden erst in der spätern Zeit mitgetheilt wurde, nachdem sie längst die drei ersten Evangelien hatten, so kann Johannes auch mit Recht sagen, daß von den Aelteren, den schon weiter in der Erkenntniß Vorgeschrittenen es sich erwarten lasse, daß sie in dieß große Geheimniß tiefer eingedrungen seien.

γράφω ὑμῖν νεανίσκοι ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν.

Der *πόνηρος* ist, wie aus der Vergleichung mit Cap. V, 18 deutlich hervorgehet, und auch sonst aus dem ganzen Zusammenhang sich ergibt, — der Teufel, der *διάβολος*, Cap. III, V. 8. Bengel bemerkt hiezu weiter unten (zu Vers 14): malum, qui juventuti maxime insidiatur. Aehnlich Lücke: „der christliche Kampf mit dem *πονηρὸς* eignet vorzüglich dem jugendlichen Alter, weil hier die Versuchung größer.“ So auch Calvin: Ingenii vigor et corporis robur juvenes quodammodo inebriant. Proinde Apostolus eos admonet, ubi situm sit verum robur: ne amplius pro more suo in carne exultent: vos, inquit, fortes estis, quia vicistis Sathanam. — Vicisse dicit, qui adhuc sunt in actu ipso bellandi: sed nostra conditio longe alia est, quam eorum, qui sub hominum vexillis militant. Mars enim illis dubius, et eventus belli anceps. Nos, priusquam congrediamur cum hoste, jam sumus victores, quia nobis caput nostrum Christum totum semel mundum vicit. Aehnlich Beza: mundo renunciastis Christum amplexi, ut vos nunc pudeat tantam victoriam pati velut e manibus elabi.

Wir erinnern an die Stelle in den Sprüchwörtern Salomons: der Jünglinge Stärke ist ihr Preis (Capitel XX, Vers 29), oder noch genauer: die Zierde der Jünglinge ist ihre Kraft. (תִּפְאֶרֶת בַּחוּרִים כֹּחָם). Diese Kraft sollen sie bewähren im Kampfe mit dem Bösewicht und im Siege über denselben. Das ist der rechte Jugendschmuck, dieß der wahre Heroismus, den Bösewicht überwinden. Das war die Schönheit der Seele, die einem Jonathan das Herz an David band, da er ihn als den Ueberwinder Goliaths, eines Bildes des Argen, erblickte.

Dem Jünglingsalter ist Kampflust eigenthümlich; in der Zeit

der ersten Liebe möchten sie's wohl aufnehmen mit der ganzen Welt und dieselbe für Christum erobern; der Arge wohl wissend, was für ein Gewinn es für sein Reich ist, wenn die Jugendkraft dem Moloch zum Opfer gebracht wird, stellt, wie wir oben hörten, besonders den Jünglingen nach: die Kämpfe jedoch, die er ihnen erweckt, werden für die Jünglinge, wenn Gottes Wort bei ihnen bleibt, Veranlassung zu herrlichen Siegen.

γράφω ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. — Lücke, dem sich die ganze Symmetrie der Sätze verschoben, und dem gemäß die *παιδία* in *τεκνία* sich verwandeln muß, kann die „Kindlein" hier nicht gebrauchen. „Wie sollte Johannes auch dazu kommen, — heißt es bei ihm — die Kinder der Gemeinden so nachdrücklich anzureden." — Und dann weiter: „*πατὴρ* ist hier kein Kinderbegriff" — und nun soll der oben besprochenen Verschiebung der Sätze gemäß der Sinn gefunden werden. Und welcher? Man höre: „Ist *ἔγραψα ὑμῖν, παιδία,* dem *γράφω ὑμῖν, τεκνία* Vers 12 parallel: so muß auch zwischen *ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα* und *ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν* u. s. w. Vers 12 eine gewisse Relation Statt finden. Diese aber besteht darin, daß die Erkenntniß Gottes, als des Vaters, der aus Liebe seinen eingebornen Sohn als Heiland der Welt gesandt hat, dem Bewußtsein von der Sündenvergebung in Christo völlig gleich ist." — Das ist nun wirklich ein non plus ultra in der Willkühr der Auslegung: de Wette aber schreibt's Lücke getrost nach, das *ἐγνώκατε τ. πατέρα* entspreche dem *ἀφέωνται ὑμ. αἱ ἁμαρτίαι.* — Warum soll denn Johannes nicht dazu kommen, — wie Lücke behauptet, — die Kinder anzureden? — Wer könnte daran zweifeln, wenn er sich nur in etwa erinnert an das, was Jesus von den Kindlein Matth. XVIII sagt, von den Kleinen (*τ. μικρῶν τέτων* V. 12, V. 14) — den Kindlein (*παιδίον* V. 2), die an ihn glauben! Abba, lieber Vater zu rufen, — was doch die Erkenntniß des Vaters voraussetzt, — sollte das den Kindern zu schwer, oder gar unmöglich sein, und sollte es unpassend sein, durch ein mündliches oder schriftliches Wort an den gnädigen Rathschluß des Vaters über sie, sie zu erinnern, es sei nicht der Wille des Vaters, daß von ihnen, den Kleinen, Eins verloren gehe? (Matth. XVIII, V. 10.) Bengel bemerkt zu dem *ἐγν. τ. πατέρα*: vos, Patrem coelestem, prae parentibus carnis. — Dagegen haben die Kinder noch nicht das Bewußtsein, daß Satan wider sie streitet: der darf noch nicht so zu ihnen nahen, satanische Anfechtungen bei Kindern ist etwas annatürliches.

Vers 14. Ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς.

Wie das γράφω oben die Kritik Lückes, Lachmanns, de Wette's *) durchaus in ἔγραψα verwandeln wollte (— mit welch nichtigen Gründen, haben wir gesehen), so geht hier Calvin in der Willkühr noch weiter und streicht ganz und gar die Sätze, die mit ἔγραψα anfangen: has repetitiones judico esse supervacuas. Probabile est, imperitos lectores — temere alia duo membra supposuisse.

Das ἔγραψα in seiner Stellung zu dem γράφω hat allerdings seine Schwierigkeit. Mit Lücke verwerfen wir die Erklärung, da man an einen früher etwa verloren gegangenen Brief, oder an das früher geschriebene Evangelium gedacht hat. (Michaelis, Lange.) — Der Parallelismus zwischen ἔγραψα, ὅτι und dem γράφω ὑμῖν, — wird von Lücke richtig bemerkt, sei zu identisch, und da Johannes ἔγραψα, so oft er's sonst im Briefe gebrauche, V. 21. 26. V, V. 13, auf den gegenwärtigen Brief beziehe, so müsse es auch hier darauf bezogen werden. Auf kritischem Wege sei nicht zu helfen, (d. h. durch unberechtigtes Wegschneiden und Vertilgen des vierzehnten Verses, wie nach Calvin W. Wall versucht), es bleibe nur übrig, zu versuchen, ob sich der scheinbar spielenden Wiederholung (ähnlich, wie V. 7. V. 8) nicht irgend ein ernstes praktisches Moment im Zusammenhange abgewinnen lasse. — Aber dieser Versuch, wieder auf die verschrobene Zusammenstellung der Sätze Vers 13. V. 14. sich basirend, ist so ausgelaufen, daß Lücke selbst zur Beruhigung der Leser hinzusetzen muß: „Man sage gegen diese Erklärung nicht, sie sei zu künstlich. Der ganze Brief hat den Charakter der Sinnigkeit, und mehr als sinnig (— hier euphemistischer Ausdruck für: spielend) ist auch das Dreifache γράφω und ἔγραψα nicht." — Das ganz Unhaltbare dieser künstlichen Lücke'schen Erklärung: und „daß verfehlt sei die Beziehung des dreimaligen ἔγραψα auf die vorhergehenden sittlichen Belehrungen", ist näher bei de Wette nachzulesen. (S. 245.) — Mit der Erklärung Bengel's zu dem ἔγραψα (in seinem Verhältniß zu dem γράφω) kann man sich im Ganzen genügen lassen. Versu 13 et 14, heißt es bei ihm — a scribo transit ad scripsi; non temere. Scilicet verbo scribendi ex praesenti in praeteritum transposito innuit commonitionem

*) auch A Hahn's.

firmissimam. — Der Apostel gebraucht diese Form zu reden, bedient sich dieses Wechsels von *γράφω* und *ἔγραψα*, um die vorigen drei Sätze zu wiederholen, zu bekräftigen und zu erweitern, wie der Zusatz bei der Anrede an die Jünglinge Vers 15 bis 17, und der Zusatz bei der Anrede an die Kinder Vers 18 bis 25 zeigt. — Daß bei Vers 18 das *ἔγραψα*, erst deutlich Vers 26 wieder hervortretend, stillschweigend mit zu verstehen ist, wurde oben bemerkt. Zu diesen höchst wichtigen Erweiterungen der vorigen Sätze (V. 12 und 13) durch das Vers 14 bis 25 Gesagte gab der Wechsel des *γράφω* und *ἔγραψα* eine bequeme stylistische Handhabe. — Der Satz des dreizehnten Verses, der von den Jünglingen handelt, wird hier in der Weise erweitert, daß noch ausdrücklich hinzugesetzt wird, daß nicht etwa in ihrer Kraft, sondern in des Herrn Kraft, in der, welche sein Wort darreicht, dieselben den Bösewicht überwinden können. Das unterscheidet eben den Heroismus des natürlichen Menschen von dem eines Wiedergebornen, daß der letztere stark ist, weil das Wort Gottes in ihm bleibt. Jener vertraut auf seine Kraft: indem er sich bewußt wird seiner Kraft, seines Muthes, so beginnt sein Heldenthum: zu dem Heldenthum und zu den Heldenthaten, welche den Argen überwinden, wird man geweihet von da an, wo man seine Ohnmacht erkennt, und sich seiner Schwachheit also rühmt, daß die Kraft Gottes bei uns wohnet. Bei diesen Helden heißt es: Mit unserer Macht ist nichts gethan — — — das Wort sie sollen lassen stahn.

Man muß jedoch nicht so scheiden, wie D. Baumgarten-Crusius: mit eigener sittlicher Kraft und mit der Kraft des Evangeliums (S. 217). Die sittliche Kraft wirket eben der Glaube, der durch das Wort Gottes ins Herz kommt.

ὁ λόγος τ. ϑεȣ̃ μένει ἐν ὑμῖν — ähnlich wie Joh. XV, V. 7: So ihr in mir bleibet und meine Worte (*τὰ ῥήματά μȣ*) in euch bleiben, werdet ihr bitten, was ihr wollet u. s. w. — Das Wort Gottes bleibet in uns, so wir's nicht allein hören, sondern auch bewahren, und nicht bloß Hörer, sondern auch Thäter des Wortes sind, — oder, wie es Hebr. IV, V. 2 heißt, wenn es ist: *συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκȣ́σασιν.*

Vers 15. *Μὴ ἀγαπᾶτε τ. κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾶ τ. κόσμον, ȣ̓κ ἔστιν ἡ ἀγάπη τȣ̃ πατρὸς ἐν αὐτῷ.*

Dieß nun im unmittelbaren Zusammenhange mit dem vorigen, deutet darauf hin, daß eben der *κόσμος*, den wir nicht lieben sollen, das Gebiet des Argen ist, wie denn Cap. V, Vers 19 es heißt:

ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. So auch Bengel: Prosequimini (juvenes) victoriam contra malignum, in quo mundus jacet. — Welt ist hier nicht der Inbegriff des von Gott Geschaffenen, wie Apostelg. XVII, V. 24, wo Paulus von Gott sagt, er habe gemacht *τὸν κόσμον κ. πάντα τὰ ἐν αὐτῷ.* — Denn diese Welt, als das *ποίημα τ. θεῦ* ist ja ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, — ist der Inbegriff der Werke, von denen es Psalm 104 heißt: der Herr hat Wohlgefallen an seinen Werken. Darum aber kann auch die Erklärung Lücke's, der de Wette folgt, nicht die richtige sein. Jener sagt: „Johannes muß unter der Welt etwas verstehen, was die menschliche Liebeslust reizet. Dieß aber kann nur die Welt sein, als Inbegriff aller sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden Erscheinungen.“ Denn der Inbegriff der sinnlichen Erscheinungen läßt ja von dem Inbegriff der Werke Gottes, von dem Weltganzen, das als Schöpfung Gottes gut ist, sich nicht trennen. Es zeigt sich das Falsche der Auffassung gleich in der Erklärung, die Lücke weiter gibt und die also lautet: „So fern nun die Welt auch in diesem Sinne als Werk und Offenbarung Gottes gedacht wird, vgl. Joh. I, V. 3, 10 kann Johannes nicht alle Freude und Lust an der Welt schlechthin verbieten. Da er sie aber schlechthin verbietet, so kann dieß nur daraus verstanden werden, daß die Welt als das Vergängliche V. 17 hier im Gegensatz gegen Gott, den ewigen Vater gestellt wird, V. 16. 17. Gott und die Welt erscheinen hier als die beiden einander ausschließenden Hauptobjecte aller menschlichen Bestrebungen und Begehrungen.“ (S. 177, neue Aufl.)

Diese Erklärung, zu der Lücke in dem letztern Satze seine Zuflucht nehmen muß, — Gott und die Welt erscheinen hier als die beiden einander ausschließenden Hauptobjecte aller menschlichen Bestrebungen, Gott verbiete die Freude und Lust an der Welt, als dem Inbegriff aller sinnlichen Erscheinungen, — zeigt deutlich, daß die Annahme im ersten Satze, die Welt sei der Inbegriff aller sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden Erscheinungen, — eine falsche ist. — Denn wie kann man, ohne dem an Manichäismus streifenden Dualismus zu verfallen, behaupten, es werde die Freude und Lust an der Welt, als dem Inbegriff aller sinnlichen Erscheinungen schlechthin verboten? Wie kann man, ohne dem gerügten Irrthum zur Beute zu werden, „Gott und die Welt (nämlich letztere als den Inbegriff aller sinnlichen Erscheinungen gedacht), als die beiden einander ausschließenden Hauptobjecte aller menschlichen Bestrebungen und Begehrungen“ sich denken? — Und was für ein Widerspruch: die Freude an der Welt

wird schlechthin verboten, und dann gehet es doch auch wieder nicht, daß sie schlechthin verboten wird! Da nun mit diesem der Schrift zu offenbarlich widersprechenden Dualismus nicht durchzukommen ist, so würde es immer noch erträglicher lauten, wenn die frühere Erklärung wieder hervorgesucht würde, wie sie in der ersten Ausgabe des Lücke'schen Commentars lautete. Da hieß es nämlich: „Um den Johannes nicht mißzuverstehen, als verbiete er jede Lust und Freude an der Welt, dem Werke Gottes, muß man wohl beachten, daß hier nur von den einander ausschließenden Principien die Rede ist. Nicht die Lust an der Welt überhaupt, und in so fern sie sich der Liebe zu Gott und dem Göttlichen unterordnet und von dieser beherrschen läßt, verbietet Johannes, sondern einzig und allein die Weltliebe als herrschendes Princip im Menschen, und sofern sie die Liebe zu Gott tödtet und ausschließet." (S. 135). Habt nicht lieb die Welt, hieße demnach: habt sie nicht zu sehr lieb, ordnet die Liebe zur Welt der Liebe zum Vater unter! Erträglicher als die vorige dualistische Erklärung wäre immer noch diese: aber es ist uns damit doch nicht geholfen. Im Texte wird alle und jede Weltliebe verboten: wer die Weltliebe hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Diese Erklärung, nicht die Weltliebe überhaupt verbiete Johannes, sondern nur die zu weit gehende, wenn sie herrschendes Prinzip werde, schwächt die Ermahnung: habt nicht lieb die Welt, so ab, daß das objective Verbot dem subjectiven Belieben weichen muß. Der Grund dieser Erklärung ist immer die Verwechslung der κτίσις mit dem κόσμος.

Die richtige Erklärung vom κόσμος, den wir nicht lieben dürfen, ist daher allein die oben angedeutete: es ist die Welt der ganze Status der menschlichen und irdischen Dinge, insofern er vom Mörder und Lügner corrumpirt, und so fern er ein Product des Fürsten der Welt ist, und also nicht vom Vater. Es ist die Welt hier gemeint, welche unter dem Urtheil Gottes liegt und vergehet; was in dieser Welt ist, das ist Augenlust, Fleischeslust, hoffährtiges Leben: und das ist ja freilich lauter Böses, aber wohl zu merken, das in der Form der Lust sich verhüllende und verkleidende Böse. Daß übrigens die Warnung, das Böse nicht zu lieben, sondern zu hassen, gar keine überflüssige ist, wie Lücke meint (S. 176, 2te Ausgabe), zeigt ja die so bestimmte Ermahnung Pauli: „Hasset das Arge, hanget dem Guten an." (Röm. XII, 9).

Nicht die Aecker und Häuser und Joch Ochsen, — also nicht die Creatur mit ihren „sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden

Erscheinungen" verhinderten an und für sich jene Geladenen, dem Rufe zum himmlischen Abendmahle zu folgen, sondern die Augenlust, die nicht warten konnte, diese Güter zu besehen, und die Hoffahrt, die sich ihrer rühmen wollte. — Die κτίσις selbst, die der Eitelkeit unterworfene κτίσις, ist Gegenstand unserer Liebe (der Gerechte erbarmet sich seines Viehes), und ist Gegenstand unserer Pflege (z. B. der Acker, über welchen der Fluch ausgesprochen ist). Es wartet die ganze Creatur auf die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, also auf ihre herrliche Verwandlung: aber der κόσμος, der nicht vom Vater ist, vergehet (παράγεται).

Ist nun der κόσμος der Complex aller der Eitelkeiten, Nichtigkeiten (wie im Hebräischen die Götzen heißen), die um das Ewige, Himmlische uns betrügen, ist der κόσμος die Welt der Ungerechtigkeit (wie ja schon das Eine Glied, die Zunge, wenn sie von der Hölle entzündet ist, Jakobus eine Welt von Ungerechtigkeit nennt) — ist diese Welt der Inbegriff, das σύστημα alles Dessen, was unter dem Einfluß und Regiment des Argen stehet, so ist unter dem τὰ ἐν τῷ κόσμῳ das Einzelne dieser Welt zu verstehen. Die Welt als ein Ganzes gedacht, soll nicht Gegenstand unserer Liebe sein, noch irgend ein Stück darin: es ist alles verbannet und nicht gestattet, irgend etwas Einzelnes herauszunehmen, sonst gehet es uns wie Achan. Johannes will hier vor dem Wahne warnen, als könnte man der Welt und Weltliebe im Ganzen wohl entsagen, aber doch dieß und jenes, ihr Angehörige, sich gefallen lassen.

Wir stimmen daher hier der Lücke'schen Erklärung (mit Ausnahme des „rein synonym") bei: „der zweite Satz μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ durch das hier bloß anreihende μηδὲ verknüpft, ist rein synonym, und bezeichnet die Weltliebe in ihren einzelnen objectiven Begehrungen." — Das „r e i n s y n o n y m" ist durch das, was so eben zur Erklärung von τὰ ἐν τῷ κόσμῳ gesagt ist, modificirt. Dagegen aber wäre noch stärker Einsprache zu thun, wenn man (wie in der frühern Ausgabe von Lücke geschahe, S. 136) die weltlichen Dinge (τὰ ἐν τῷ κοσμῳ) mit den ἐπιθυμίαι, den Begierden identificiren wollte, so daß darin „das B e g e h r e n und das B e g e h r t e, der subjective und objective Begriff zusammenzufallen scheinen, so aber, daß das erstere vorherrsche."

Die ἐπιθυμία ist der im Innern des Menschen vorhergehende Akt, das Begehren, also das Subjective; das Begehrte aber ist das außerhalb des Begehrenden sich befindende Object. So ermahnt z. B. Paulus die Corinther, nicht ἐπιθυμηταὶ τ. κακῶν zu sein,

wie jene, die gelüstete (Begehren) nach der Speise in Egypten (das Begehrte). Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ sollen wir nicht lieben, also auch nicht begehren (denn die Liebe zu dem Begehrten schließt eben die Begierde in sich), es stehet also hier wie Objectives und Subjectives einander gegenüber.

„ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, ὀκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τ. πατρὸς ἐν αὐτῷ." — So Jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters: Weltliebe und Gottesliebe schließen sich aus wie Mammonsdienst und Gottesdienst: denn alles, was in der Welt ist, ist nicht vom Vater, sondern wider ihn: es stammt aus der Finsterniß, vom Vater der Lüge. Die Besorgniß Lücke's, „wenn von dem πᾶν ἐν τῷ κόσμῳ (dem objectiven Inhalt der Welt) an sich gesagt würde, ὀκ ἔστιν ἐκ τȢ πατρὸς, ἀλλ' ἐκ τȢ κόσμȢ, so wäre dieß ein baarer manichäischer Widerspruch gegen das christliche Princip," — diese Besorgniß ist durch die Erklärung, die wir oben vom κόσμος gegeben haben, beseitigt. — Lücke nähert sich selbst unvermerkt der von uns gegebenen (freilich im Widerspruch mit der seinigen), indem er weiter unten sagt, Johannes bestimme den Inhalt der Welt, der nicht aus Gott ist, als ἐπιθυμίαι κοσμικαὶ Tit. II, 12. — „Diese, schon gedacht im Widerspruch mit der Liebe des Vaters, sind allerdings so wenig aus Gott, daß sie wider den Willen Gottes sind". Der Schlußsatz: „ihr Ursprung ist eben die Welt," die sinnliche und vergängliche, lenkt freilich wieder zu dem falschen um. — Der Ursprung der bösen Begierden, ihr Vater und Schöpfer, ist eben Niemand anders als der Vater der Lügen, der mit der ersten Lüge im Paradiese (ihr werdet sein wie Gott) diese Lust in's Herz des Menschen hineingeworfen, oder hineingesäet hat.

Vers 16. Ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τȢ βίȢ, ὀκ ἔστιν ἐκ τȢ πατρὸς, ἀλλ' ἐκ τȢ κόσμȢ ἐστί.

Mit Lücke und fast allen andern Auslegern, z. B. Bengel, de Wette sagen wir, daß „analog der ἐπιθ. τ. ὀφθαλμῶν die ἐπιθ. τ. σαρκὸς hier nicht als Genitiv des Objects (das Begehrte), sondern als Genitiv des Subjectes (das Begehrende) genommen werden muß." Wenn es aber weiter bei Lücke (ähnlich bei de Wette) heißt, σάρξ im Gegensatz gegen πνεῦμα sei hier das sinnliche Princip im Menschen überhaupt, dasjenige, was ihn mit der

sinnlichen Welt in Berührung setze, und ihn treibe, das Weltliche zu begehren; — wenn unter dieser ἐπιθ. τ. σαρκὸς hier an unserer Stelle nichts anderes verstanden werden soll, als was der Apostel Paulus darunter versteht Gal. V, 16 sqq. — nämlich die fleischliche, sinnliche Lust überhaupt im Gegensatze gegen das πνεύματι περιπατεῖν und ἄγεσθαι, so ist das nicht richtig. Denn bei dieser Annahme könnten die ἐπιθ. τ. ὀφθαλμῶν und die ἀλαζονεία τ. βίȣ nicht der ἐπιθ. τ. σαρκὸς coordinirt, an die Seite gesetzt werden, wie doch offenbarlich geschiehet: sondern die müßten darunter subsumirt werden. Denn zu den Lüsten und Begierden des Fleisches, wie letzteres Gal. V, 16 sqq. verstanden wird, gehört offenbar auch die ἐπιθ. τ. ὀφθαλμῶν und die ἀλαζονεία τ. βίȣ. — Die böse Wurzel, aus der die drei bösen Begierden herauswachsen, ist die Weltliebe: die breitet sich aus in Fleischeslust, Augenlust und hoffährtiges Wesen. — Was nun die Erklärung jeder einzelnen der drei verwerflichen Begierden betrifft, so trifft es Bengel nicht uneben, wenn er von Johannes sagt: concupiscentia carnis dicit ea, quibus pascuntur sensus, qui appellantur fruitivi, gustus et tactus. — Aehnlich Calvin, der auch unter der ἐπιθ. τ. σαρκὸς eine Species (melius Graeci, — qui tres concupiscentiae species interserunt), der drei weltlichen Begierden versteht, und aus Röm. XIII Vers 14 das hier vorkommende σάρξ erklären will. Quid est illic caro? fragt Calvin und antwortet: Nempe corpus et ejus accessiones. (?) Quid ergo est carnis cupiditas, nisi cum homines terreni molliter et delicate vivere appetentes, suis tantum commodis intenti sunt? — Dieser und noch mehr der Bengel'schen Erklärung stehet die von Grotius nicht so fern: cupido carnis circa epulas, ventrem et siqnid simile. Wie de Wette dazu kommt, diese Erklärung von Grotius als „falsch" zu verwerfen, da er doch die von Bengel nicht mißbilligt, wäre schwer zu begreifen, wenn wir nicht so oft bei ihm auf diese Oberflächlichkeit stießen, die Ewald ihm vorwirft.*) — Diese Oberflächlichkeit eines Exegeten (— der uns kürzlich auch noch von Dr. Hagenbach als Muster vorgestellt wird), gestattet ihm, die Lücke'sche Er-

*) — „Und wenn seine Art und Weise, nämlich dieß zweifelnd-oberflächliche Wesen neben einer scheinbaren Strenge vielleicht 1806 zu erklären war u. s. w." (Poetische Bücher d. A. T. IV, S. 252). „Das wahre Verderben der Wissenschaft ist eine so wenig die Gedanken, Sachen und Worte durchdringende Exegese als de Wette befolgt". Ebend.

klärung der ἐπιθ. τ. σαρκὸς und die Bengel'sche, die sich doch ausschließen, zusammenzumengen.

Auch Baumgarten-Crusius schließt sich der hier gegebenen Erklärung an: „ἐπ. σαρκὸς, — heißt es da — ἐπιθ. ὀφθ., ἀλαζονεία τ. βίε sind drei Arten des verwerflichen Weltsinnes. Die gewöhnliche Unterscheidung der Drei, auch in der Kirche, ist ganz richtig." Es ist demnach unter der ἐπιθ. τ. σαρκ. Wohllust, Fleischeslust im engern Sinne zu verstehen, wie auch in unserer deutschen Sprache es gebräuchlich ist. Es ist die Begierde, welche, so ihr gefröhnt wird, den Bauch, die κοιλία zum Gotte macht, indem sie uns vergessen läßt, daß die σώματα ἡμῶν μέλη Χριστε sind — vergl. 1 Cor. VI, 15.

Die ἐπιθυμία τ. ὀφθαλμῶν — Augenlust, Begierde der Augen, oder Gelüste der Augen; dieß letztere ist besser übersetzt als Augenlust, wie man siehet, wenn man an jenes Wort des Herrn, zu Ezechiel geredet, denkt: Ich will dir deiner Augen Lust nehmen, d. h. das, woran deine Augen sich ergötzen, nämlich sein Weib. Diese Lust der Augen war aber doch nicht die hier verbotene Augenlust. Es ist die Begierde der Augen hier gemeint, wenn das Auge „sich Flügel macht, wie ein Adler und gen Himmel fliegt." Prov. 23, 5. Es ist da offenbar die Habsucht, wie der vorhergehende Satz anzeigt: Laß deine Augen nicht fliegen, das du nicht haben kannst — und vorher: Bemühe dich nicht reich zu werden, und laß ab von deinem Fündlein (deiner Klugheit). — So auch Prov. 27, V. 20: „Hölle und Verderben werden nimmer voll (d. h. können nicht genug kriegen), und der Menschen Augen sind auch unersättlich" (ὀφθαλμοὶ ἄπληστοι). — So auch Predig. IV, V. 8, wo es von dem Geizigen heißt: Seine Augen werden nicht Reichthums satt. — Dem stimmet auch im Ganzen Bengel bei: concupiscentia oculorum, ea, quibus tenentur sensus investigativi, oculus, sive visus, auditus (?) et olfactus (??)

Von Calvin's Erklärung können wir uns nur die letztere Hälfte aneignen, wenn er sich folgendermaßen ausspricht: Postea gradatim conscendit ad crassiora vitia. (?) Cupiditas oculorum, meo judicio, tam libidinosos aspectus (?) comprehendit, quam vanitatem, quae in pompis et inani splendore vagatur. — Die richtige Erklärung der ἐπιθ. τ. ὀφθαλμ. hat sich Lücke natürlich durch die falsche Erklärung von der ἐπιθ. τ. σαρκὸς versperrt. Er will es aus Matth. V, Vers 29 (also das ehebrecherische Gelüste) und aus Gen. III, 6 erklären, besonders aber aus

einer Stelle in den Testamenten der zwölf Patriarchen, wo unter den sieben Geistern der Verführung als der zweite genannt wird: πνεῦμα ὁράσεως, μεθ' ἧς γίνεται ἐπιθυμία und macht den Schluß mit dem Satze: „Wie nämlich σάρξ das Princip und die Quelle aller sinnlichen Begehrungen im Menschen ist, so sind die Augen gleichsam die Hauptpforte der sinnlichen Lust für die Außenwelt." — Dieser unrichtigen Erklärung stimmt nun getrost wieder de Wette bei, hebt die nichts erklärende Stelle aus den zwölf Patriarchen hervor, und verwirft dabei mit seinem apodiktischen „falsch" die Erklärung von Grotius: Χρημάτων ἐπιθυμ. und die Augustin's: curiositas in spectaculis, in theatris et cet. — Die letztere, die Augustinsche Erklärung bezieht sich zwar nur auf eine der Nebenseiten in der ἐπιθ. τ. ὀφθ. — aber es ist diese curiositas in spectaculis, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis doch nicht auszuschließen; es wäre dann an das panes et circenses des römischen Pöbels zu denken. — Wollen wir noch aus besondern Beispielen uns die Beschaffenheit der Augenlust erklären, so weisen wir hin auf jene Verächter des himmlischen Abendmahles, die nicht kommen konnten oder wollten, weil sie den gekauften Acker und die gekauften fünf Joch Ochsen besehen, d. h. ihre Augen daran ergötzen mußten. Wir könnten auch auf Nebukadnezar hinweisen, als selbiger an dem prächtigen Babel, an dem von ihm vollbrachten Werk seine Augen weidete und sprach: das ist die Babel, die ich durch meine Weisheit zu meinen Ehren erbauet habe, — wenn diese Augenlust nicht schon in die ἀλαζονεία τ. βίȣ, — in das hoffährtige Leben überginge. Die ἀλαζονεία τ. βίȣ fällt nicht zusammen mit dem Hochherfahren Luk. XII, V. 29 (μὴ μετεωρίζεσθε), ist aber doch damit verwandt. Wir sehen diese Hoffahrt des Lebens z. B. bei Salomo, da er gedachte, er wolle wohlleben und gute Tage haben, da er große Dinge that im Pflanzen, im Bauen, — da er Schätze sich sammelte, — und alles, was seine Augen wünschten, ihnen ließ und seinem Herzen keine Freude wehrte (Pred. II, 1—10).

Bengel sagt ganz richtig (auf eine Stelle in Raphelii adnot. sich beziehend): ἀλαζονεία est arrogans pompa, cum quis nimium sibi aut verbis aut factis assumit. Continetur etiam sub concupiscentiae vocabulo versu seq. itaque arrogantia vitae est, quae cupiditatem foras educit, et longius in mundum diffundit, ut homo velit quam plurimus esse in victu, cultu, apparatu, supellectile, aedificiis, praediis, famulitio, clientibus, jumentis, muneribus etc. cf. Apoc. XVIII, 12 sq.

Chrysostomus appellat τὸν τύφον τὸν βιωτικὸν et τὴν φαντασίαν τȣ͂ βίȣ."

Aus der Stelle bei Raphelius (Adnot. ex Polybio, — S. 709), die wie Bengel auch Lücke citirt, sehen wir, daß die Griechen unter der ἀλαζονεία τ. βίȣ den Luxus jeder Art, daheim im Hause und im öffentlichen Leben, verstehen; — außer der φιλαρχία helfe viel zu dem Verderben des Staates ἡ περὶ τȣ̀ς βίȣς ἀλαζονεία. — Dann redet Polybius (im IV. Buche, C. 3, — l. c. S. 710) von der ἔμφυτος ἀλαζονεία der Aetolier, — welcher sie dienten oder sich hingäben, indem sie immer ein räuberisches und thierisches Leben führten (ἢ δȣλεύοντες ἀεὶ πλεονεκτικὸν καὶ θηριώδη ζῶσι βίον). — Dann wird die ἀλαζονεία mit der ἀκαιρία verbunden, wo von verkehrtem Eifer, vor Andern durch Luxus sich auszuzeichnen die Rede ist (a. a. O. S. 710). — Zur Erläuterung der ἀλαζονεία führt Raphelius auch die Stelle Cicero's in officiis, Lib. I, cap. 8 an: Delectant etiam magnifici apparatus, vitaeque cultus cum elegantia et copia. — Auf diese Stellen weiset auch Lücke hin in der ersten Ausgabe, und erklärt in der zweiten als ἀλαζονεία — „insbesondere die Großthuerei, den Uebermuth im Nichtigen und Leeren. In diesem Sinne versteht Johannes darunter die Großthuerei mit dem äußern sinnlichen Leben. Darin liegt nun die Spitze des Weltsinnes, wenn er mit dem Vergänglichen, dem βίος, als wäre es das Wahre und Wesentliche, die ζωὴ, übermüthig großthue." — Diesem stimmen wir im Wesentlichen bei und kommt dieß mit der von Bengel und Raphelius gegebenen Erläuterung über die ἀλαζονεία ziemlich auf eins hinaus; weniger aber stimmen wir bei, wenn die ἀλαζονεία mit der ὕβρις als synonym genommen wird, und sie so weit gefaßt, daß jedes Ueberschreiten der Wahrheit und des Maaßes im Thun und Reden darunter soll verstanden werden. — Auch die Erklärung Calvins von der ἀλαζ. hat den Fehler, daß sie zu viel in dieselbe hineinlegt: sequitur, heißt es bei ihm, postremo fastus aut superbia, cui conjuncta est ambitio, jactantia, aliorum contemptus, caecus amor sui (— das wäre also Selbstsucht, falsche Eigenliebe, in die man zuletzt fast alles fassen kann), praeceps confidentia.

Die ἀλαζ. τ. βίȣ wird uns recht vor Augen gestellt in jenem apokalyptischen Weibe, das mit Scharlach bekleidet und übergüldet mit Gold und Edelsteinen den güldenen Becher in der Hand hat (Offenb. XVII, 4) und dabei rühmt: Ich sitze und bin eine Königin, und werde keine Wittwe sein und Leid werde ich nicht sehen.

Uebrigens stimmen wir darin Lücke bei, wenn er sagt: „nicht von einzelnen Hauptlastern der Menschen ist hier die Rede, sondern offenbar von den Principien, Quellen und Hauptformen des weltlichen Sinnes überhaupt. Hätte Johannes jene drei Laster (Wollust, Habsucht (Geiz) und Ehrsucht) insbesondere gemeint, warum drückt er sich nicht deutlicher und bestimmter aus?" — Wir stimmen Lücke also auch darin bei, wenn er weiter sagt, an die Stelle der ἐπιϑ. τ. σαρκὸς sei nicht ohne weiteres die φιληδονία im engern Sinne zu setzen, — die ἀλαζ. τ. βίȣ falle nicht mit der φιλοδοξία, — die ἐπιϑ. τ. ὀφϑαλμ. nicht mit der πλεονεξία zusammen. Eben so Bengel: Non coincidunt cum his tribus tria vitia cardinalia, voluptas, avaritia, superbia; sed tamen in his continentur. Mit der Erklärung de Wette's, der zwischen der Lücke'schen und der andern gewöhnlichen in der Mitte sich halten will, ist nichts anzufangen. Sie lautet: „Es ist nicht von Hauptlastern, aber auch nicht von den Principien, Quellen und Hauptformen des weltlichen Sinnes, sondern vom sinnlichen Leben, wie es die Sinne reizt und mit sinnlichem Uebermuthe genossen wird, die Rede."

Als einen weitern Beleg zu den oben schon gegebenen Erklärungen von ἐπιϑ. τ. σαρκὸς (— die als Fleischeslust im engern Sinne zu verstehen der neutestamentliche Sprachgebrauch keinesweges verwehrt, wie Lücke meint), von der ἐπιϑ. τ. ὀφϑαλμ. und der ἀλαζ. τ. βίȣ, welche wir oben nicht mit Wollust, Geiz, Stolz zusammenfallen ließen, führen wir noch an, wie namentlich bei der ἀλαζ. τ. βίȣ mit unwiderleglichen Gründen sich darthun läßt, daß in derselben der Begriff von: Stolz, Hochmuth überhaupt nicht aufgehe. Es gibt nämlich einen Stolz, z. B. Tugendstolz, Wissensstolz, der von der ἀλαζ. τ. βίȣ, wie wir sie oben erklärten, nicht allein nichts blicken läßt, sondern in manchen Fällen grade darin seine Berechtigung sucht, daß er Luxus, Ueppigkeit, weltlichen Prunk verschmähet. Man denke an strenge Asceten und mönchische Heiligkeit. Wie viele stolze Geister hat man gesehen und siehet sie noch, die auf ihre Weisheit stolz sind, ja in abgöttischer Weise derselben sich rühmen, und denen man auch nicht im entferntesten nachsagen kann, daß sie durch Pracht der Kleider, des Geräthes, durch Luxus und dergleichen glänzen wollten. Von Hoffahrt des Lebens waren oft, ja wohl gewöhnlich am weitesten entfernt, die voll satanischen Hochmuthes als falsche Propheten, als Irrlehrer, Sektenstifter sich

erhoben. Der grausame und blutdürstige Papst Ghislieri (Pius V), *) der die Leute bezauberte, wenn er mit gen Himmel gewandtem Blicke in einer Sänfte durch Roms Straßen sich tragen ließ, um die Huldigungen und Verehrungen in Empfang zu nehmen, hatte, da er Papst geworden, nichts eiligeres zu thun, als die kostbaren Vorhänge und andern Zierrathen seiner Vorgänger aus seinen Gemächern wegzuthun, und überhaupt alle die ἀλαζ. τ. βίȣ zu verbannen, die man an seinen Vorgängern gesehen: und war doch einer der stolzesten Geister, der bei lebendigem Leibe sich schier vergöttern ließ.

An das hier Gesagte, daß wir die drei Hauptformen des weltlichen Sinnes nicht einmal mit Wollust, Habsucht und Ehrsucht oder Stolz, den drei Hauptlastern der Menschen nach der Ansicht der Alten (vergl. Lücke S. 181) zusammenfallen lassen, knüpfen wir eine andere Bemerkung an, auf die schon oben hingedeutet wurde, nämlich die, daß wir es für ein Hauptgebrechen der bisherigen Ponerologie erkennen, wenn man alle Sünden unter die drei Hauptlaster: Wollust, Geiz, Ehrsucht oder Stolz subsumiren will. Man hat dabei unsere Stelle hier im Auge gehabt. — Das Richtige, was wir besonders aus dem Briefe Johannis ersehen, ist dieß: die drei Haupterscheinungsformen des sündlichen Verderbens sind 1) die Lüge erwählen und lieben (davon ist gleich von Vers 18 an die Rede); 2) der Haß gegen die Brüder (— davon war Cap. II, V. 2—12 und ist weiter unten die Rede); 3) die Weltliebe, wovon wir hier lesen Cap. II, V. 15. 16. 17.

Die Lüge raubt Gott die Ehre, und statt in Dank und Liebe dem Herrn, der uns geschaffen, dem Erlöser, der uns erkauft hat, zu dienen, verwandelt sie sein Bild und seine Herrlichkeit in die des Geschöpfes (Röm. I, 23), verunehret somit Gott und leugnet ihn gar. — Die Folge davon ist, daß der Mensch, welcher das Geschöpf an die Stelle Gottes setzt, an dieß Geschöpf verkauft wird, sei es in maaßlosem Genuß, dem er sich hingibt, (Röm. I, 24: „Darum hat sie Gott dahingegeben, zu schänden ihre Leiber" — Ephes. IV, 18. 19: wie die Heiden, welche sich der Unzucht ergeben haben ἀπηλγηκότες — — εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας und zwar deßhalb, weil sie sind „verfinstert", — entfremdet von dem Leben Gottes; und 1. Thess. IV, Vers 5) — oder sei's in knechtischer Furcht vor den in der Welt herrschenden Mächten. Es entstehet im erstern Falle die

---

*) „Er lebte nur seinen Andachtsübungen und der Inquisition." (Ranke, die Päpste I, S. 357.)

Weltliebe. Der Mensch, statt „dem Geiste (wie Jul. Müller sich schön ausdrückt) *) die allseitige Herrschaft über die Natur zu verschaffen", wird eine Beute der Fleischeslust, Augenlust und des hoffährtigen Lebens.

Der Haß will nichts von der Pflicht wissen, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst; er stößt ihn hinaus aus dem Herzen, und gönnet ihm nicht Dasein, nicht Leben.

Daß diese Drei also, Lüge, Weltliebe, Bruderhaß in sehr genauer und inniger Verwandtschaft mit einander stehen, haben wir so eben gezeigt: aber darum sind sie doch von einander zu scheiden, wie Johannes auch thut, — sie stehen neben einander, und es verrückt das ganze System der Ethik, namentlich die Lehre von der Sünde, wenn man eins in das andere so hineinstecken will, wie die thun, welche z. B. alle Sünden, auch Lüge, Abgötterei, Haß unter Fleischeslust, Augenlust, Hoffahrt oder unter Wollust, Geiz, Stolz subsumiren wollen. Eher, — wenn denn diese Drei durchaus unter zwei oder eins sollen zusammengefaßt werden, — könnte man alles unter die Lüge oder Verläugnung Gottes zusammenfassen und als die Wurzel aller Sünden die abgöttische Selbstüberhebung des Menschen oder die Selbstvergötterung nennen. Die blasser gefärbte Lehre von der Selbstsucht als Wurzel aller Sünde, (wie es z. B. bei Jul. Müller sich findet) würde dann mehr Colorit bekommen, und zwar biblisches. Doch wir schreiben hier keine Ethik, sondern haben es mit der Exegese zu thun und brechen daher hier ab. Nur das Eine wollen wir hier noch bemerken, daß das sonst so köstliche Buch des hier erwähnten Dr. Julius Müller, „die christliche Lehre von der Sünde", grade dadurch nicht Geringes entbehrt, daß der Verfasser des Buches die biblische Trichotomie von den drei Haupterscheinungsformen der Sünde, wie sie an unserer Stelle sich finden, nicht erkannt hat. Wäre dieß geschehen, Julius Müller wäre gewiß nicht zu so willkührlichen Satzungen gekommen, wie wir sie z. B. I, S. 162 finden: „Fassen wir den sittlichen Trieb eben nur als Thatsache des innern Lebens näher in's Auge, so erkennen wir in ihm eine dreifache Grundrichtung, den Trieb, dem Geiste die allseitige Herrschaft über die Natur zu verschaffen, den Trieb durch Recht und Gerechtigkeit die Sphären der einzelnen Persönlichkeiten zu scheiden und jeder ihre Ansprüche zu wahren, den Trieb durch Wohlgefallen und Liebe diese Sphäre zu vereinen." —

*) Lehre von der Sünde, I, S. 162. (2te Ausgabe.)

Und keinen Trieb die Wahrheit zu erkennen, zu haben, ihr zu dienen? Keinen Trieb, Gott zu lieben und ihm zu dienen? — Dieß letzte, was hier bei Müller ganz fehlt, entspricht dem Gebot Gott zu lieben und zu erkennen, und schließt also in sich das Gebot, die Lüge zu hassen. Das Erste erinnert an das Gebot, habt nicht lieb die Welt, das zweite und dritte bei J. Müller entspricht dem Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. — J. Müller findet übrigens auch die Lücke'sche Auslegung von dem *κόσμος* trefflich. (S. 168.)

Von der hier besprochenen Trichotomie der biblischen Lehre (wir sagen nicht der Johanneischen) von der Sünde wird später noch die Rede sein, doch konnten wir diese hier gegebene Erörterung nicht umgehen, weil ohne die Erkenntniß dieser Trichotomie Johannis Wort nicht richtig verstanden werden kann, weder der Organismus des Ganzen im Briefe, noch vieles Einzelne. — Wir fahren nun weiter fort mit der Erklärung des letzten Satzes im 16. Verse.

„*ὀκ ἔστιν ἐκ τῦ πατρὸς, ἀλλ᾽ ἐκ τῦ κόσμυ ἐστί.*" Dies die Bestätigung von Cap. I, V. 5, daß Gott ein Licht ist, in dem keine Finsterniß ist. — Er ist der Heilige, der auf keinerlei Weise Urheber odfr Hehler des Bösen, der Sünde ist. Die Welt-Liebe oder weltliche Lust war dem Menschen, da er aus der schöpferischen Hand Gottes hervorging, nicht anerschaffen, sondern ist Folge des Falls: sie ist von der Welt, der verderbten, von Unten, durch die Versuchung und Reizung des Satans sich hineindrängend in's Herz (— daher es auch Marc. IV, 19 heißt — die weltlichen Lüsten gehen hinein in's Herz). Der *κόσμος* im Argen liegend, bietet sich mit seinen Genüssen, Herrlichkeiten dem Herzen dar, und dies, eitel geworden in seinem Dichten, ohne den wahren Lebensgehalt, — ohne Furcht Gottes und ohne Liebe Gottes, gehet darauf ein, und so wird die Lust empfangen. Die pelagianische Läugnung der Erbsünde, läugnet auch die Strafwürdigkeit der weltlichen Lüste und behauptet, der Schöpfer habe diese Begierden ins Herz gelegt. — Die Erklärung des Tridentinums, daß die im IX. und X. Gebot verbotene Lust nicht im eigentlichen Sinne für Sünde gehalten werden könne, streift sehr nahe an diese pelagianische Läugnung der Sündhaftigkeit der weltlichen Lust, wie wir sie von dem Rationalismus klar ausgesprochen finden. Wie aber solches Genehmhalten und in Schutznehmen dieser Lust, die nicht vom Vater ist, als wäre sie vom Vater, endlich in ihrer Consequenz zur Verläugnung des Vaters führet (— weil sie die Liebe

zum Vater unmöglich macht —), das zeigt die jesuitische Moral in ihrer Lehre vom Probalismus, die alles Böse recht zu sprechen weiß, zwar von Päpsten als Irrlehre verdammt wurde, aber im Lichte besehen doch nichts andres ist als die consequente Ausführung der Lehre von der Sünde, wie sie in der angeführten Stelle des Tridentinums gegeben ist. — Daß nun vollends der Pantheismus mit seinem Ausläufer, der Lehre von der Rehabilitation des Fleisches, nichts davon weiß, daß die weltliche Lust nicht vom Vater sei, — also Sünde, — das bedarf keines Beweises; — daß auch bei Schleiermacher bei seiner eigenthümlichen Stellung, die er zum Pantheismus einnimmt, bedenkliche Aeußerungen sich finden, welche so ziemlich auf eine Nicht-Strafwürdigkeit der weltlichen Lust hinauslaufen, ist näher bei Julius Müller Lehre von der Sünde I, S. 426 ffg., nachzulesen.

Daß aber überall diese Lehre, welche die weltliche Lust als nichtsündlich in Schutz nimmt, ein Ruhekissen für die Liebhaber der Welt und ihrer Lust ist, liegt am Tage.

Vers 17. *Καὶ ὁ κόσμος παράγεται, καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτȣ̃.* Die Welt vergehet, eben als das Reich und Gebiet, wie auch das Product des Fürsten der Welt. Weil sie stammt vom Vater der Lüge, so ist auch keine Wahrheit in ihr, nichts Bleibendes, Wesentliches, sondern *ματαιότης*: sie ist Täuschung, Trug. Und eben darum vergehet sie — *παράγεται*: das Medium, wie auch oben V. 8 — *ἡ σκοτία παράγεται.* — In der ähnlichen Stelle bei Paulus, 1. Cor. VII, 31 heißt es: *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τ. κόσμȣ τȣ́τȣ.* Diese Stelle Pauli, obwohl der Johanneischen hier ähnlich, unterscheidet sich doch wesentlich von ihr. Es ist bei Paulus mehr von den Lebensformen, Lebensverhältnissen und von Lebensgenüssen die Rede, die man auch ohne Sünde genießen kann. Welt ist daher auch in einem andern Sinne zu nehmen: man kann sie gebrauchen, und die das thun, werden nur ermahnt, sie nicht zu mißbrauchen. Darum auch heißt es nur: das *σχῆμα*, — die Gestalt dieser Welt vergehet, denn es kommt die Zeit, wo man weder freiet noch sich freien läßt, weder kauft noch verkauft. — Darum heißt es dann auch nicht von dieser Welt, daß sie vergehet, sondern nur ihre Gestalt vergehe: die Uebersetzung Luther's: das Wesen dieser Welt vergehet, ist daher nicht genau. — Bei *ἐπιθυμία αὐτȣ̃* entstehet die Frage, ob hier gemeint ist, das Begehren nach der Welt, wie es immer V. 16 verstanden wurde: oder ob die Dinge der Welt, die

begehrt werden (τὰ ἐν τῷ κόσμῳ) zu verstehen sind. Meint man das Letztere, soll ἐπιϑ. αὐτȣ̃ — das in der Welt Begehrte sein, so fiele es ja so ziemlich mit dem κόσμος zusammen. Wir erklären es daher so: die Welt vergehet und die Weltlust oder Begierde nach der Welt auch, — und zwar unter Weh und Ach, unter Angst und Noth, wie wir z. B. aus Offenb. XVIII, V. 7 sehen, wo es heißt: Wie viel sie sich herrlich gemacht, und ihren Muthwillen gehabt hat, so viel schenket ihr Qualen und Leiden ein. In der Hölle vergehet auch die Begierde, — Fleischeslust, Augenlust, hoffährtiges Leben. Man erinnere sich an das Wort des Achilles, was er in der Unterwelt zu Aeneas sprach: Mortuus sum ex illa parte, qua Achilles eram. — Gott wird abthun den Bauch, die κοιλία, also auch die Empfänglichkeit für die Reize der Fleischeslust, und dgl. In der fürchterlichen Oede dort ist kein Raum für Augenlust: anstatt der Fleischeslust und der ἀλαζονεία zu huldigen, heißt es da, trinken aus dem Becher des lautern Zornes Gottes. Es ist eine Ansicht, die sich mit nichts rechtfertigen läßt, als nähme man die weltlichen Lüste mit in jene Welt hinüber: im Tode und im Gerichte nach dem Tode vergehen sie. — In sprachlicher Hinsicht läßt sich gegen diese Erklärung nichts Gegründetes einwenden.

ὁ δὲ ποιῶν τὸ ϑέλημα τ. ϑεȣ̃ μένει εἰς τὸν αἰῶνα. — Wer den Willen Gottes thut, d. h. seine Gebote hält, die Brüder liebt, die Weltlust verläugnet, — der bleibet in Ewigkeit, — der bleibet im Tode, bestehet im Gericht, hat die ἀφϑαρσία, das unvergängliche Wesen, das ewige Leben, das nicht stirbt und verdirbt. Er bleibet, d. h. er behält das Feld, wird von keinem Feinde gefällt: er stehet mit Christo als Sieger über dem Staube des Todes (cf. Hiob XIX, 25); er ist würdig zu stehen vor des Menschen Sohn. — Die Meinung Lücke's u. A., der Gegensatz sei nicht völlig entsprechend ausgedrückt; denn dem κόσμος stehe nicht unmittelbar ὁ ποιῶν τὸ ϑέλημα τȣ̃ ϑεȣ̃ gegenüber, sondern ὁ πατὴρ — ist demnach ungegründet. Der Gegensatz ist völlig entsprechend, wenn man erwägt, daß eben der κόσμος zugleich der Inbegriff derer ist, die unter dem Regiment des Argen stehend, den Willen Gottes nicht thun. Man muß wohl darauf achten, daß der κόσμος des Johannes hier an dieser Stelle beides ist: der Status corruptus, sub regumine Satanae — und dann auch die, so in diesem Statu nicht dem Willen Gottes, sondern dem Willen des Fleisches, der Welt und des Argen leben. Denen gegenüber stehen die, so Gottes Willen thun, — vergl. auch Psalm I, V. 1. 2. Uebrigens kommt Lücke nach

einem kleinen Umwege auf diese Erklärung doch auch hinaus, indem er sagt, wenn ἐπιθυμία αὐτῦ das Begehren der Welt ist, so liegt darin der ἐπιθυμῶν, und es erklärt sich daraus die Form der Antithese ὁ δὲ ποιῶν τὸ θελ. τ. θ. —

Bengel stimmt im Wesentlichen der hier von uns gegebenen Erklärung bei; zu mundus transit et concupiscentia ejus fügt er hinzu: et qui mundum amat. Zu μένει macht er die treffende Bemerkung: — et habet bona manentia, vere optanda, tribus istis opposita: divitias et gloriam et vitam Prov. XXII, 4. — Aber zu seiner kritischen Bemerkung, die varians lectio, — καθὼς κ. ὁ θεὸς μένει εἰς τ. αἰῶνα, — sei egregia et sine dubio vera (es hätten selbige nicht zu verachtende lateinische Väter) sagen wir mit Lücke, daß nur einige unbedeutende Autoritäten, und zwar aus exegetischen Gründen, den Zusatz gemacht haben.

Vers 18. Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστί· καὶ καθὼς ἠκῦσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν. —

Es beginnt hier ein neuer Abschnitt, die Lehre vom Antichrist, und den Antichristen, so wie das Zeugniß von denen, welche das χρῖσμα, die Salbung haben. Es tritt darum, wie schon oben bemerkt ist, das ἔγραψα mehr zurück, und wird überhaupt der obenerwähnte Parallelismus eben darum weniger hervorgehoben, damit desto mehr auf den Vordergrund trete die Lehre von den Widerchristen und der antichristischen Lüge. — Daß aber zunächst an die παιδία, die den νεανίσκοι und πατέρες gegenübergestellt werden, an die Pueruli, wie's bei Bengel heißt, Johannes sich wendet, ist oben gezeigt und soll hier nur in Erinnerung gebracht werden. παιδία, puerulos, — bemerkt Bengel, — post patrum et juvenum decessum ultima occupabat hora, et in ea antichristus. Und weiter unten: non est supra captum tenerioris aetatis doctrina de Antichristo — 2. Joh. 7. not. Unde etiam Catechesis undecima Cyrilli de Antichristo agit. — Paulus trug kein Bedenken, den Thessalonichern, denen er als eben gebornen Kindlein die Milch der Wahrheit gegeben hatte, und die also noch als Kindlein anzusehen waren, während der wenigen Tage seines Aufenthalts bei ihnen die Lehre vom Menschen der Sünde oder dem Antichrist umständlich mitzutheilen, cf. 2. Thessal. II. Was nun zunächst die

Deutung der *ἐσχάτη ὥρα* betrifft, so stimmen wir Lücke bei, wenn er die Erklärung von Schöttgen und Carpzov verwirft, *ἐσχάτη ὥρα* sei so viel als *καιρὸς χαλεπός*. Lücke weiset zur Widerlegung dieser Meinung darauf hin, daß das Paulinische *ἐν ἐσχάτοις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ* 2. Tim. III, 1 die Verschiedenheit beider Ausdrücke im N. T. augenscheinlich mache.

Die *ἐσχάτη ὥρα* war auch für die Christen so viel als אחרית הימים — die letzte Zeit von der Erscheinung des Messias an bis zur *συντελεία τ. αἰῶνος*, wie ja auch Paulus den Corinthern schreibt: auf uns ist gekommen das Ende der Zeit (*τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν*) 1 Cor. X, 11. —

Gehen wir nun auf die Deutung des Johanneischen Zeugnisses vom Antichrist selbst ein, so hätten wir wohl nöthig, um der richtigen Erklärung Bahn zu machen, erst einem ganzen Heere von exegetischen Vorurtheilen entgegenzutreten, welche die richtige Deutung unseres Johanneischen Wortes unmöglich machen. Die prophetische Theologie überhaupt befindet sich jetzt in einer eigenthümlichen Lage: für Viele der namhaftesten Theologen gibt es gar keine Weissagungen im eigentlichen Sinne. So redet Lücke in der ersten Ausgabe von einer „Fiction Ezechiels von Gog", welche nebst der Weissagung Daniels von dem Antichrist den Grund zur Johanneischen Vorstellung vom Antichrist bilde. — Dann hat man sich das Verständniß der prophetischen Theologie schier verschlossen durch die Machtsprüche einer Kritik, welche uns laut zuruft: Eins von Beiden, — entweder ist das Evangelium Johannis nicht echt, nicht vom Apostel Johannes oder die Offenbarung Johannis ist nicht echt, ist nicht vom Apostel Johannes — oder, sagt Dr. Lücke mit einer gewissen Naivität, ich verstehe nichts von Johannes. — Der Unkunde des prophetischen Wortes ist denn auch das Vorurtheil zuzuschreiben, was einer dem andern getrost nachschreibt: Die Apostel, namentlich auch Paulus, hätten noch zu ihren Lebzeiten die Wiederkunft des Herrn erwartet. Lücke führt als Beweis dafür, daß „Paulus die Wiederkunft Christi noch selbst zu erleben dachte" die Stellen 1. Cor. XV, 51 ffg. 1. Theſſ. IV, 15 an, und de Wette führt gleichfalls diese Stellen an und setzt, unbegreiflich genug, Röm. XIII, V. 11 dazu. — Die Stelle, auf die vorzugsweise sich berufen, welche Paulo den ebenerwähnten Irrthum andichten (denn dafür müßte man doch seine Meinung erklären, daß noch bei seinen Lebzeiten die Wiederkunft Christi Statt finden werde) — nämlich die Stelle 1. Theſſ. IV, 15

ist offenbar nur hypothetisch, nicht categorisch zu verstehen, wie die Vergleichung mit 1. Thessal. V, 10 zeigt: denn daselbst, vom Tage des Herrn redend, läßt er's unentschieden, ob er ihn wachend oder schlafend (d. h. entschlafen, schon abgeschieden von hier) finden werde: daß wir, sagt er, sei's wir wachen oder wir schlafen, (*εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν*) zugleich mit ihm leben. — Im Briefe an die Corinther, der offenbar noch später als die zwei an die Thessalonicher geschrieben ist, kann Paulus das *ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα* „wir werden verwandelt werden“, um so mehr nur hypothetisch auf sich beziehen, in ähnlicher Weise, wie 1. Thess. IV, 15, da er ja in dem vorhergeschriebenen zweiten Briefe an die Thessalonicher in dem Zeugnisse vom Menschen der Sünde, der sich in den Tempel Gottes setzen werde, auf eine solche religiöse und sittliche Umwandlung innerhalb der Gemeinde hinweiset, die nothwendig einen langen Zeitraum zu ihrer Entwicklung braucht. — Man denke doch, a) erst soll ein großer Abfall kommen, dann soll b) weggethan werden das, was die Offenbarung des Menschen der Sünde aufhält (*τὸ κατέχον* und *ὁ κατέχων* — die uralte Tradition zu Tertullians Zeiten verstand darunter das römische Weltreich — Tertull. Apologet. c. XXXII). Dann soll c) der Mensch der Sünde offenbaret werden, der sich darauf d) in den Tempel Gottes setzt und endlich bringt ihn e) der Herr um durch die Erscheinung seiner Zukunft. — Wie kann man annehmen, daß ein Paulus alle diese großen Veränderungen, Verwandlungen und Entwicklungen innerhalb eines Menschenalters erwartet habe? Wie gibt er sich Mühe, die Thessalonicher vor der Meinung zu warnen, als ob der Tag des Herrn schon vorhanden sei (— *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τ. κυρίȣ*)! — Ja, wie kann man nur den Gedanken ertragen, Paulus habe es für möglich gehalten, daß, während Er und andere Apostel noch auf dem Kampfplatz sich befanden, — der Mensch der Sünde mit seinen Wundern und Zeichen der Lüge einen solchen Eingang in der Kirche finden werde, daß er als ein Gott in den Tempel Gottes, d. h. in die Kirche sich setzen könnte? — Die Stelle im Briefe Pauli an die Römer, Cap. XI, 25. 26. läßt uns keinen Zweifel darüber, daß Paulus erst in einer fernern Zeit die Wiederkunft des Herrn erwartet habe: denn erst soll die Fülle der Heiden in's Reich Gottes eingehen, und also ganz Israel selig werden, und seine Wiederannahme (*ἡ πρόσληψις* — nachdem die *ἀποβολὴ* — Vers 15 — die Wegwerfung Israels, also auch Zerstörung des Tempels, Zerstreuung in alle Lande vorhergegangen), soll ein Leben von den Todten sein, d. h. ein überschweng-

lich reicher Segen für die ganze Welt, vergl. Vers 12. Die Parallel-Stelle des Begleiters Pauli, Lucä Cap. XXI, 24. 25. 26: — Jerusalem soll nicht mehr zertreten und verwüstet werden, wenn der Heiden Zeiten erfüllet sein würden (ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν), — es werde dann da sein die ἀπολύτρωσις der Jünger, und das Reich Gottes sei dann herbeigekommen, diese bestätigt das Ebengesagte, daß Paulus Röm. XI, V. 25 und 26 an eine ferne Zeit, an Entwicklungen im Gebiete des Völkerlebens gedacht habe, welche durch καιροὶ ἐθνῶν — durch Zeiten und Zeiträume sich hindurchziehen. — Was nun Lucas, ein Evangelist wußte, war auch ohne Zweifel den andern Aposteln nicht unbekannt. — Auf die hier dargelegten Gründe uns stützend, müssen wir auf's entschiedenste, als eine ganz irrige und durchaus schriftwidrige Satzung verwerfen, was Lücke behauptet, und mit ihm in ähnlicher Weise so viele Jünger der modern-gläubigen Theologie, wenn er also sich vernehmen läßt: „Aber noch voll von sinnlichen (?) jüdischen Hoffnungen erwarteten die Apostel, ohne gehörige Perspective in die Zukunft schauend, darin (nämlich in der Zerstörung Jerusalems) das Ende der ganzen Entwicklungszeit des Reiches Christi und die sinnliche Erscheinung ihres heiß ersehnten Herrn zum vollen Schluß des Weltgerichts. So nahmen sie zuerst auch die Idee der antichristlichen Gewalt, welche der Erscheinung Christi vorhergehen sollte, mehr von ihrer sinnlichen (?), politisch bezüglichen Seite, nach jüdischer Ansicht." (2te Ausg. S. 188.) — „Johannes, — heißt es weiter S. 189 — steht in seinem Evangelium und Briefe offenbar schon auf dem höhern geistigen Standpunkte." Bei dieser Gelegenheit bekommt selbst die Apokalypse, — sonst nach Lückes Meinung so tief unter dem Johanneischen Geiste, — einen Sonnenblick der Gunst, wenn es heißt: „Selbst in der Apokalypse, worin doch die jüdische (??) Symbolik noch vorherrscht, siehet man, wie der Horizont der christlichen Hoffnung sich schon über das Judenthum hinaus erweitert und das heidnische Rom mit aufgenommen hatte." (S. 189.)

Die Eine Stelle im Lucas hat uns den Meinungen Lückes gegenüber gezeigt, daß die Jünger des Herrn a) wohl mit Perspective in die Zukunft schauten, — sie reden von Zeiten der Entwicklung, — von großen Perioden im Reiche Gottes; b) daß sie nicht gleichzeitig mit der Zerstörung Jerusalems das Ende der ganzen Entwicklungszeit des Reiches Christi setzten, sondern erst darnach καιροὶ ἐθνῶν erwarteten, und dann erst die Zeiten der Erquickung, die Erlösung des Volkes Gottes, die Offenbarung des Reiches Gottes; c) daß

keine Spur von sinnlichen jüdischen Hoffnungen in ihrer Prophetéia sich findet. Bei Letzterm müssen wir uns noch etwas aufhalten. Was Lücke unter dem „sinnlich-jüdischen" meint, gehet noch deutlicher aus einer Stelle seines Commentars in der ersten Ausgabe hervor. Da heißt es: „der Paulinische ἀντικείμενος scheint übrigens einer frühern Bildungsstufe des Begriffs anzugehören, als der Johanneische ἀντίχριστος. Paulus dachte sich darunter 2. Thess. II, 1 wie es scheint, ein dem Christenthum feindliches Princip außerhalb der christlichen Gemeinschaft, die rohe, verfolgende und zum Abfall reizende Gewalt des Heidenthums. Johannes dagegen versteht darunter das innerhalb der Gemeinde Christi der Wahrheit des Evangeliums widerstrebende Princip der Lüge und irrlehrende Verführung, also eine mehr innere und geistige Feindschaft. Der Paulinische Antichrist war mehr der äußere allgemeine Gegensatz zwischen Christenthum und Nichtchristenthum überhaupt u. s. w." (S. 145.) — Dem entgegen müssen wir nun sagen, daß die Idee des Antichrist's, des sich über Gott Erhebenden, schon bei den Propheten, — welche ohne Zweifel den Aposteln hier Führer waren, namentlich dem Paulus und Johannes, dem Verfasser der Apokalypse, — schon eine so geistige war und vorzugsweise auf religiöse und ethische Verhältnisse sich bezog, daß es ein unbegreiflicher Rückschritt wäre, wenn die Apostel, die Kinder des Neuen Testamentes, die Männer, welche die Gabe des heiligen Geistes empfangen hatten, zu sinnlich jüdischen Auffassungen vom Antichrist sollten sich zurückgewandt haben. Dem ist aber nicht so: Bei dem Paulinischen Antichrist (um mit Lücke zu reden) haben wir eben so wie bei dem des Daniel (Cap. VII. Cap. XI) und des Jesaias (Cap. XI, 4) vorzugsweise an religiöse und ethische Verhältnisse und deren Verkehrung durch den Menschen der Sünde zu denken. Er ist der ἄνομος, der Gesetzverleugnende, der Widerwärtige, der sich erhebt über alles, was Gott ist oder Gottesdienst (σέβασμα), — also der wider die Wahrheit Gottes Streitende. Er setzt sich in den Tempel Gottes, — ist also auf alle Fälle nicht außerhalb der Gemeinde zu suchen. Er kommt mit Wundern der Lüge, — er kommt in Folge eines großen Abfalls (also in Folge einer großen religiösen und sittlichen Depravation); und die sind seine Beute, welche die Liebe zur Wahrheit nicht haben angenommen, sondern glauben der Lüge.

Ferner ist es ein ganz verkehrter Gedanke, dem wir auch anderwärts oft begegnen, — ein Produkt des nervenschwachen und gespensterhaften Pseudo-Idealismus, wenn man die Idee vom Antichrist

als eine sinnlich-jüdische, — als eine einer früheren Bildungsstufe des Begriffs angehörige, — als die eines niedern geistigen Standpunktes deßhalb darstellt, weil sie auch in ihrer „politisch-bezüglichen Seite" erscheint. Denn das Innere offenbart sich ja im Aeußern. Es ist eine ganz geistliche Auffassung, wenn man das Antichristenthum als eine in einem Individuum sich manifestirende und concentrirende Weltmacht auffaßt, welche eben darauf ausgehet, durch alle ihr zu Gebote stehende (also auch politische) Macht, der widerchristischen und widergöttlichen Lüge und Kreatur-Vergötterung allgemeine Geltung zu verschaffen. — Das Christenthum, wie es der eigentliche lebensvolle Inhalt der Weltgeschichte ist, so ist es auch eigentlich das, was der Politik Gehalt gibt: die Weltgeschichte der 1800 Jahre, seitdem Christus erschienen und verkündigt ist, ist zugleich Kirchengeschichte. — Ist es denn eine sinnliche Auffassung von einem niedern Standpunkte, wenn man z. B. in der Geschichte der Reformation das Reich Gottes, auch von seiner politisch-bezüglichen Seite ansiehet, und wäre es nicht die geistloseste Abstraction, wenn man eine Geschichte der Reformation schreiben wollte, ohne die kirchlichen Entwicklungen dieser welthistorischen Begebenheit von ihrer politisch-bezüglichen Seite zu betrachten?

Es wären nun, nachdem wir versucht, die biblische Idee vom Antichrist überhaupt in's rechte Licht zu stellen, noch drei Punkte besonders zu erörtern. Erstlich, wie verhalten sich die vielen Widerchristen, die gekommen sind, zu dem Einen, der noch kommen soll? Zweitens, wie ist der *ἀντίχριστος* zu verstehen; ist es, der sich an Christi Stelle setzt, sich fälschlich für Christum ausgibt, oder der, so sich **gegen** Christum erhebt, d. h. von gar keinem Christus wissen will? — Und Drittens, wie kommt Johannes zu diesem Ausdrucke, den wir nur hier in den Briefen Johannis finden?

Auf die erste Frage antworten wir, es ist offenbar Beeinträchtigung des Textes, wenn man die vielen **Antichristen**, die schon da sind und den Antichrist *κατ᾽ ἐξοχήν*, der kommen soll, in einander will fließen lassen, wie z. B. auch in der Evgel. K. Z.*) geschiehet. — Auch **Lücke** ist nicht sehr abgeneigt, den Antichristus *κατ᾽ ἐξοχὴν* verschwinden zu lassen, wenn er sagt: „Außerdem aber ist die Johanneische Fassung des Antichrist's von der Art, daß es bei ihm leichter wird, als bei der Paulinischen, den Begriff durch Ablösung der Form

*) 1847. S. 962.

einer bestimmten äußern historischen Person, in der er zunächst gedacht worden und in der apokalyptischen Weissagung weiter ausgebildet wurde, — auf seinen wahren, allgemeinen Inhalt zurückzuführen, und ihn sich so denkbar zu machen. Darin liegt ein Fortschritt der Idee von ihrer ursprünglichen jüdischen Form zu ihrem wahren und bleibenden christlichen Gehalt.“ (2te Ausg. S. 194.) — Daß wir diesen Fortschritt der Idee in dieser Ablösung derselben von einer bestimmten äußeren historischen Person nicht finden, sondern nur eine idealistische Verflüchtigung der biblischen (nicht: jüdischen) Idee, bedarf nach dem Obengesagten kaum einer Bemerkung. — Außerdem ist der Johanneische Text ganz und gar dagegen: und wird scharf geschieden zwischen dem Einen, dem Antichrist, der noch kommen soll und denen, die schon gekommen (oder geworden: *γεγόνασιν*) sind. Befriedigend spricht sich Calvin aus über das etiam nunc multi Antichristi coeperunt esse: Videri posset, heißt es bei ihm, hoc correctionis vice additum: quasi falso existiment, unum fore aliquod regnum: sed non ita est .... Paulus cum venturae defectionis meminit, aperte testatur certum fore corpus et regnum. Initio praedicit defectionem, quac per totam Ecclesiam grassabitur, ut sit quasi malum universale: deinde apostasiae caput constituit adversarium Christi qui in templo Dei sedebit, numen et divinos honores sibi usurpans. — Sed quomodo hoc conveniet cum verbis Joannis, qui jam multos esse pronuntiat? Respondeo, Joannem nihil velle aliud, quam speciales jam sectas emergere, quae sint futurae dissipationis praeludia .... Proprie loquendo, nondum Antichristus extabat: sed arcanum suae impietatis clam moliebatur. Es kommt daher die Calvin'sche Erklärung darauf hinaus, die vielen Antichristen, die zu Johannis Zeiten schon gekommen (— und die gleich nachher als Läugner der Gottheit Christi, der Menschwerdung Gottes näher bezeichnet werden), verhielten sich zu dem Antichrist, der noch kommen wird, wie das: *μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας* zu dem: *τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος* 2. Theff. Vers 7. 8.

Was die Frage betrifft, wie das *ἀντὶ* in dem *ἀντίχριστος* zu verstehen, so „bezeichnet, — wie Lücke richtig bemerkt, — *ἀντὶ* in der Composition oft genug das Stellvertretende, Entsprechende wie *ἀνθύπατος*, *ἀντίθεος* (bei Homer der Gottgleiche, Göttliche) *ἀντάξιος*,“ — „aber eben so häufig in der Bedeutung des feindlichen Gegensatzes, wie *ἀντίμαχος*, *ἀντίνοους*, *ἀντίλογος* (— bei den

Spätern ἀντίθεος = Gegengott)." „Es kann daher, — schließt hieraus Lücke mit Recht — die letzte Entscheidung über ἀντίχριστος nur in dem exegetischen Zusammenhange liegen, in welchem Johannes das Wort gebraucht." — Achten wir nun auf diesen Zusammenhang hier im Johannes, so sind unter den ἀντίχριστοι, welche läugnen, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist, allerdings die christliche Wahrheit verleugnende, ja, so viel an ihnen ist, Christum negirende Christen gemeint, also die, so sich wider Christum erheben, und ihn aus dem Herzen der Andern wegzureissen suchen, weil sie ihn aus ihrem Herzen hinausgewiesen haben. Siehet man aber weiter auf den historischen Zusammenhang überhaupt, bedenkt man, daß der ἀντίχριστος, der noch kommen sollte, eins ist mit dem Menschen der Sünde bei Paulus, und eins mit dem Thiere in der Offenbarung, welches die Namen der Lästerung auf seinen sieben Häuptern trägt, — und erwägt man weiter, wie nach Calvins (noch unwiderlegter) Deutung von 2. Thessal. II, und nach der Luthers von dieser Stelle in den Schmalkaldischen Artikeln, so wie nach der vieler Anderer, unter dem Menschen der Sünde der Papst zu verstehen ist, der Christi Stellvertreter sein wollte, — bedenkt man überhaupt, daß (wie auch Lücke zugibt — 2te Ausgabe S. 193) der Gegenchristus immer auch auf einen ψευδόχριστος hinauskommt: so hindert uns nichts, das ἀντίχριστος hier bei Johannes so zu verstehen, daß Beides sich in ihm zusammenfasset, „die böse Stellvertretung oder Nachäffung Christi, und die decidirte Feindschaft gegen Christus."

Was nun jene obenerwähnte dritte Frage betrifft, wie Johannes zu diesem Ausdrucke komme, so ist es bekannt, daß nur in den Johanneischen Briefen (— vergl. Cap. II, V. 22, Cap. IV, V. 3. 2. Brief 7) dieser Ausdruck vorkommt und scheint es, daß eben so wenig gegen die Bengel'sche Erklärung, (— die sich auch bei Lücke findet) sich viel einwenden, als für dieselbe sich viel anführen lasse, wenn er sagt: sed is (adversarius insignis, cornu magniloquum Dan. VII, v. 8. 20 — homo peccati etc.) quidem ex usu potius ecclesiastico antiquo et novo, quam ex apostolico sensu videtur eodem antichristi vocabulo denotari. — Es möchte sich aber wohl mit eben so viel Recht behaupten lassen, daß die Bezeichnung des Widerwärtigen oder des ἀντικείμενος mit ἀντίχριστος eine von Johannes zuerst gebrauchte ist (oder phrasis apostolica, wie sich Bengel ausdrückt); wenigstens stehet so viel fest, daß Johannes seine triftigen Gründe hatte, warum er hier das Wort ἀντί-

χριστος gebraucht. Theils tritt in diesem Wort der Gegensatz gegen die desto augenfälliger hervor, welche das χρίσμα haben, und dann kann Johannes so am besten die Lehre von der einen der drei Cardinalsünden, nämlich die von der Lüge einfügen, und mit den beiden andern (Haß und Weltliebe) zusammenstellen.

Vers 19. Ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' ȣ̉κ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν. — Die Antichristen sind aus dem Schooße der Christenheit hervorgegangen, nicht aus den Heiden oder Juden: daher es auch verkehrt ist, unter den Juden, Muhamedanern oder gar den Heiden den Antichrist κατ' ἐξοχὴν, — den Menschen der Sünde, oder das Thier in der Offenbarung Johannis zu suchen, was in der schon darum durch und durch verkehrten Auslegung geschiehet, die wir in der Ev. Kirchen-Zeitung finden. *)

So lange Christus noch nicht erschienen ist, der gesetzt ist zum Fels des Heils und Stein des Anstoßes, zum Zeichen, dem widersprochen wird, auf daß des Herzens Gedanken und innerste Meinung offenbar werden, ist es noch nicht gekommen zu der κρίσις, zu der Entscheidung, da sich der Mensch als der entscheidet und darstellt, der die Finsterniß mehr liebt denn das Licht. (vergl. Joh. III, 19. — Das aber ist das Gericht, daß das Licht gekommen ist in die Welt, und die Menschen liebten die Finsterniß mehr denn das Licht.)

ἀλλ' ȣ̉κ ἦσαν ἐξ ἡμῶν — „aber sie waren nicht von uns." Sie gehören nicht zu denen, denn Alles, was der Vater dem Sohne gegeben hat, kommt zu ihm, und wer zu ihm kommt, den nimmt er auf. — Aber wohl zu merken, die kommen zum Sohne, die es vom Vater hören (das Wort des Lebens) und es lernen — πᾶς ȣ̉̃ν ὁ ἀκȣ́σας παρὰ τȣ̃ πατρὸς κ. μαθὼν, ἔρχεται πρός με — Joh. VI, Vers 45. Es ist der Wille Gottes, daß, wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das Leben. Joh. VI, Vers 40. Die es also, obwohl sie das Wort hören und Christum sehen, nicht lernen wollen und nicht glauben, die kommen nicht zu Jesu, — wenigstens nicht also, daß ihnen das ewige Leben gegeben wird. — Wie wir weiter aus Joh. XVII sehen, so sind

*) Jahrgang 1847, S. 962. Eine Entgegnung auf diese eben so unbiblische als aller Geschichte widersprechende und mit sich selbst in unauflösliche Widersprüche gerathende Auslegung, siehe Palmblätter 1848: das Thier in der Offenbarung, vom Verfasser des hier vorliegenden Commentars.

die es eben, die der Vater dem Sohne gegeben hat von der Welt (ἐκ τοῦ κόσμου), welche das Wort des himmlischen Vaters bewahrt haben (λόγον σου τετηρήκασιν Vers 6), welche die Worte (τὰ ῥήματα), welche Er ihnen gegeben, angenommen haben (ἔλαβον) und erkannt wahrhaftig (ἀληθῶς — d. h. mit ganzem Herzen, daß es wahrhaftig Eigenthum ihres Geistes worden ist), und geglaubt haben, daß der Vater den Sohn gesandt hat (V. 8). — Das sind die, so die Welt hasset, denn sie sind nicht von der Welt, wie Christus auch nicht von der Welt ist (V. 14). — Für diese hat Christus gebeten, daß der Vater sie bewahre vor dem Argen, — und wie Johannes im letzten Capitel unseres Briefes sagt: der Arge tastet sie, die von Gott geboren sind, nicht an. — Die also bleiben bei den andern Gläubigen, bleiben bei dem Vater und dem Sohne. — Welche demnach nicht bleiben, sondern ausgehen aus der Mitte der Gläubigen und die antichristische Lüge verkündigen, — beweisen damit, daß sie in dem Sinne, wie oben nach Joh. VI und XVII von den rechten Jüngern Jesu gesagt war, nie zu diesen Jüngern gehört haben.

Das Wort Johannis hier — 1ster Br. Cap. II, V. 19 — verträgt sich also sehr wohl mit der oben weiter ausgeführten Lehre von der Allgemeinheit der Gnade, daß Christus die Versöhnung ist für die Sünden der ganzen Welt. In unserer Stelle hier, da wir glauben, daß gegen die hier gegebene Erklärung derselben nichts Gegründetes sich sagen läßt, ist nichts enthalten, was die Annahme rechtfertigte, diese Leute, die nicht in der Gemeinschaft der Gläubigen geblieben, seien nie Gegenstände des göttlichen Erbarmens gewesen, ihnen sei die Gnade nicht ernstlich angeboten, an ihnen habe der Geist der Gnade nicht gearbeitet. — Die Erklärung bei Bengel — vere fidelis non facile deficit, — ist freilich eine sehr schwache, eine solche, die wir als ganz ungenügend zurückweisen müssen: aber das ist auch falsch, wenn man die Stelle hier 1. Joh. II, 19 als das munimentum inexpugnabile für die Lehre von der Unverlierbarkeit der Gnade ansiehet. Denn abgesehen davon, daß man Johannes damit nicht allein in Widerspruch mit Ebräer VI, V. 4 und X, 26. 29 und vielen andern Stellen, sondern auch in Widerspruch mit sich selbst, — mit seinem obenangeführten Zeugniß Cap. II, V. 1. 2. bringen würde, — so folgt ja aus der Lehre, daß man aus der Gnade fallen könne (Gal. V, V. 4) gar nicht, daß es nicht einen Stand oder Zustand gebe, da man also befestigt ist, daß man nicht mehr aus ihr fallen kann. Die Lutherischen wissen ja auch von

Versiegelten, denen der Geist Zeugniß gegeben hat, daß ihre Namen im Himmel angeschrieben sind. — Daß hier grade die lutherische Lehre und die Calvin's nicht so sehr weit von einander gehet, zeigt die Erklärung des Letztern: nunquam penitus imbutos fuisse Christi notitia intelligit, qui deficiunt, sed levem duntaxat et evanidum habuisse gustum.

Lücke's Erklärung stimmt auch mit der hier gegebenen im Wesentlichen zusammen. „Wer — so lautet sie — zur inneren wahren Gemeinschaft der Christen gehört, kann nach Johannes sie nimmer wieder verlassen; so fesselt das innere Princip das gläubige, aus Gott geborne Gemüth. Es konnte nicht fehlen, daß dasjenige, was nicht wahrhaft wiedergeboren war, nur in momentaner christlicher Regung oder Selbsttäuschung sich angeschlossen hatte, je länger je mehr abfiel und ausschied."

ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ — πάντες ἐξ ἡμ. — vergl. 1. Cor. XI, Vers 19: Rotten müssen sein, damit die Rechtschaffenen offenbar (— und eben dadurch bewähret) werden. Weit entfernt, daß uns solche Erscheinungen, wie das Antichristenthum an dem Evangelio irre machen dürften, bestätigen sie dasselbige vielmehr: denn es sind ja eben die Leute — *προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα* — vorherbeschrieben, (Judä V. 4) sie sind geweissagt diese *ψευδοπροφῆται, ψευδόχριστοι* und *ἀντίχριστοι.* — Calvin: utile ac necessarium esse Ecclesiae examen docet. — Deus, cum emittit hypocritas ex Ecclesia, eam quisquiliis et sordibus purgat.

Das ganze Antichristenthum ist darum zugelassen und muß dazu dienen, die große *κρίσις*, die Gott wohlgefällige Scheidung und Entscheidung herbeizuführen und zu fördern. Johannes, im Blicke auf die ewige Erwählung, daß dies alles geschehe *κατὰ πρόθεσιν τ. θεοῦ*, — nach dem Vorsatz, den Gott in sich selbst gefaßt (— Eph. I, 11), stehet schon über diesen Kämpfen, stehet im Geiste am gläsernen Meere (Offenb. Joh. XV, V. 2) und feiert schon mit den dort oben Versammelten den Sieg über das Thier und den falschen Propheten und allen ihren Anhang. Es ist überhaupt nicht zu übersehen, daß die heil. Schriftsteller, wie Johannes in der Offenbarung, Paulus im Briefe an die Thessalonicher, Daniel in dem Buch seiner Weissagung grade da auf die ewige Erwählung, auf das Buch des Lebens hinweisen, worin von Anfang der Welt die, so errettet werden, geschrieben sind, — wo von der Erscheinung des Menschen der Sünde, von dem Toben und Wüthen des Thieres die Rede ist. — Wir wissen aus der Kirchengeschichte, wie in dem Kampfe gegen das Papst-

thum und seine Inquisitoren, die Blutmenschen, sich die Waldenser, ein Wicleff, Huß, Luther, Calvin, Knox der ewigen Gnadenwahl trösteten; — daß selbst der Franziskaner nicht Wenige um des Zeugnisses willen, der Papst sei der Antichrist, den Scheiterhaufen bestiegen.

Vers 20: *Καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντα.*

Ihr habt das Chrisma, die Salbung, d. h. den heiligen Geist; sie sind von Gott gelehrt. (cf. Joh. VI, 45.) Mit dem Worte Salbung wird auf das Vorbild, die hohepriesterliche Salbung (2. Mose XXIX, 7) und auf die königliche hingewiesen, und wie an den Gläubigen sich nun erfüllet, was dort verheißen ist Psalm 45, — Zachar. IV.

Die das Chrisma haben, sind Christen; der Apostel gebraucht, wie oben angedeutet wurde, hier dieß Wort, um die Gläubigen an ihre hohe Würde, Beruf, Amt und Herrlichkeit zu erinnern, sie dadurch desto mehr zu stärken, daß sie sich nicht ärgerten, wenn sie Viele hinter den Antichristen her laufen sähen.

„Die Salbung vom Heiligen“ (*ἀπὸ τ. ἁγίου* — nicht *ἐκ τοῦ ἁγίου*) — von dem Heiligen in Israel. Von ihm fließt die Erkenntniß aus, welche die Gesalbten haben, — und er ist auch Hauptgegenstand der Erkenntniß der Gläubigen. Die Salbung, d. h. den heil. Geist empfängt man nur, so man Gott gehorcht (Apostelg. V, V. 32), d. h. sich heiligen läßt. Dieser Geist, den in und mit der Salbung die Gläubigen empfahen, ist der Geist, den die Welt nicht empfahen kann: denn sie siehet und höret ihn nicht (d. h. hat kein Organ, ihn zu vernehmen).

„*καὶ οἴδατε πάντα*“ nämlich, wie es gleich weiter heißt V. 21 — *οἴδατε τ. ἀλήθειαν* — die Wahrheit, und zwar die ganze Wahrheit: denn der heilige Geist leitet in alle Wahrheit. Nicht aus Schmeichelei sprachen die Apostel zu den Gläubigen (Calvin: neque tamen adulatorie sic loquuntur Apostoli); die Gläubigen, die, so die Salbung haben, sollen es wissen, sollen sich deß recht bewußt werden und bleiben, daß sie der Vormundschaft aller menschlichen Rabbi's und Meister entnommen sind (wahrhaft emancipirt). Für die Gläubigen wird es hier gesagt, daß sie ihre Selbständigkeit gegenüber diesen Meistern behaupten, zumal denen gegenüber, die sich einer

besondern Weihe rühmen (sei es nun eine philosophische, oder ascetische oder mystische), und diejenigen bevormunden wollen, so den heiligen Geist empfangen haben. Wider solche Anmaßungen, in Folge deren von Neuem Scheidewände unter den Gläubigen aufgerichtet würden, als wären die Einen der Klerus, die Andern die Layen, — die Einen die *πνέυματικοὶ* — die Wissenden (Gnostiker) und die Andern die *ψυχικοὶ*, die *πιςοὶ*, tritt hier Johannes auf, so wie Paulus dort, als er die Colosser warnt, sich nicht durch die Philosophie berauben zu lassen, und ihnen sagt, wie sie gelehret seien, so sei es recht: alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß seien verborgen in dem Geheimniß des Vaters und des Sohnes. — Wer den Vater kennt und Den, so von Anfang ist; — wer Gemeinschaft hat mit dem Vater und dem Sohne, der hat diese Erkenntniß des Geheimnisses, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß liegen — und so das *πάντα οἴδατε* verstanden, ist es freilich noch etwas ganz anders und unvergleichlich mehr, als wenn man wie Bengel das *πάντα* erklärt: omnia, quae vos scire opus est. — Die im Alten Testament wußten auch Alles, was ihnen zu wissen nöthig war; aber man konnte ihnen nicht zurufen: Ihr wisset Alles und habt die Salbung vom Heiligen. — Richtiger im Ganzen bei Lücke: „Sie (die Gläubigen) sind im Besitz der Wahrheit und es kommt darauf an, ihn zu bewahren.“ — Die Erklärung weiter unten: „*οἴδατε πάντα*, nämlich Alles, was die Wahrheit des Evangeliums betrifft“ — schwächt den apostolischen Gedanken ab. Die Beschränkung des: „ihr wisset Alles“, liegt theils in der schon hier gegebenen und unten noch vorkommenden Ermahnung und Erinnerung, die Gläubigen möchten es wohl bedenken und erwägen, sie hätten die Salbung; dann in der Hinweisung auf das apostolische Wort, das sie gehört haben Vers 24, und also auch auf das Wort, daß sie jetzt hören. Daß die spätere, „nicht apostolische, aber schon von Tertullian erwähnte Sitte, die Täuflinge mit heiligem Oel zu salben“, (Lücke) wahrscheinlich aus dieser (nicht wohl verstandenen) Stelle hier im Johannes entstanden sein möge, ist wohl anzunehmen (cum baptismo, quem susceperunt, pueruli, conjunctum erat donum Spiritus sancti; cujus significandi causa ex hoc ipso loco deinceps usu receptum esse videtur, ut oleo corpora baptizatorum ungerentur. — Bengel).

Vers 21. οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτὴν, κ. ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι.

ἔγραψα — scripsi — Id fecit versu 13 fin. Bengel. — Der Apostel hat den Gläubigen nicht so geschrieben, als sei die Wahrheit ihnen noch etwas Fremdes, — als stünden sie noch außerhalb derselben und müßten erst hineingeführt werden, sondern als Solchen, die dieselbe kennen, das Wort der Wahrheit in sich wohnend haben, und die nur daran zu erinnern sind und zu ermahnen, sie sollen sich deß recht bewußt werden, was ihnen geschenkt ist (vergl. 1. Cor. II, 9. 10), — deß, was in ihrem Geiste ist. — Zu der letzten Hälfte des 21sten Verses bemerkt Lücke richtig: „καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος gehört zu οἴδατε αὐτὴν, und ist die davon abhängige weitere Ausführung. Mit der Wahrheit haben sie auch die Krisis, die keine Vermischung von Wahrheit und Irrthum gestattet.“ — Das κ. ὅτι — ψεῦδος ἐκ τ. ἀληθ. οὐκ ἔστι will de Wette so verstanden haben: „und (weil ihr wisset) daß keine Lüge zur Wahrheit gehört (Theil der Wahrheit ist)“ — und beruft sich dabei auf den Gebrauch des εἶναι ἐκ in Vers 16 und 19 in unserm Capitel; nicht der Ursprung, sondern der Charakter der Lüge werde bezeichnet und solle gesagt werden, daß sie in der christlichen Wahrheit keine Statt finde. Mit dieser Erklärung stimmt auch ziemlich die von Bengel: veritas est plane vera, nil falsi alit. Es wäre demnach hier mit andern Worten ausgesprochen, was 2. Cor. VI, V. 14 stehet, — das Licht habe keine Gemeinschaft mit der Finsterniß. Die Sprache aber erlaubt es eben so sehr im Sinne Luthers das Wort zu verstehen, — es kommt keine Lüge aus der Wahrheit, — also: es entwickelt sich nicht nach und nach aus der Wahrheit die Lüge, es gibt von jener zu dieser keine Uebergänge, eben weil keine Verwandtschaft zwischen ihnen ist, sondern die Lüge ist eine Geburt aus dem Reiche der Finsterniß. Das, was de Wette will, daß die Lüge nicht zur Wahrheit gehöre, wäre also auch in der Auffassung Luther's mit ausgesprochen. Man nehme es nun so oder so, es ist dieß Johanneische Wort auf alle Fälle ein gewichtiges und inhaltreiches Zeugniß gegen die pelagianisch-rationalistische und gegen die pantheistische Lehre, welche beide überall Wahrheit und Lüge vermischt sein lassen und nirgends, auch nicht im Worte Gottes die lautere Wahrheit finden.

Vers 22 und 23. *Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνέμενος, ὅτι Ἰησῦς ἐκ ἔστιν ὁ Χριστός; ὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνέμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. — Πᾶς ὁ ἀρνέμενος τὸν υἱόν, ὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱόν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει.*

ὁ ψεύστης — ὁ vim relativam habet ad abstractum, mendacium v. 21, i. e. quis est illius mendacii imposturaeque reus? — Bengel.

Da die Wahrheit persönlich in Christo erschienen ist, da Er beides ist, Gegenstand der Erkenntniß der Wahrheit (— „ er ist die Wahrheit" — Joh. XIV) und der, so durch sein Wort und seinen Geist zur Erkenntniß der Wahrheit führt, und zwar ausser ihm Niemand (— er ist der Weg), so ist das Leugnen der Wahrheit, daß Jesus sei der Christ (der Messias in dem Sinne, wie er von den Propheten verheißen ist, — vgl. die Einleitung S. 39 fg. und in dem Sinne, wie oben Cap. I, V. 2 bezeugt wurde, daß in ihm das Leben, das ewig war beim Vater, erschienen ist) — die concentrirte Lüge, welche die Wahrheit selbst bestreitet (— die summam veritatem, Jesum esse Christum — Joann. XX, 31 — Bengel) und dieselbe vertilgen, aus dem Herzen reißen, von der Erde verbannen möchte, — und auch da vertilgt, wo man dieser Lüge glaubt. Aus der Lüge, in die wir durch die Sünde gefallen sind, seitdem Adam unser Stammvater, das Wort der Lüge, von der Schlange gesprochen, in sich aufgenommen hat (— denn alle Menschen sind nun Lügner, sind Finsterniß), — aus der Lüge errettet nur die Wahrheit, die in Christo Jesu ist: die macht zu Kindern des Lichtes und der Wahrheit. Wer also diese rettende Gnade (σωτήριος χάρις) und Wahrheit von sich stößt, bleibt in der Finsterniß, in der Lüge, — ja wird nun erst recht ein Kind der Finsterniß, ein Kind der Bosheit (Matth. XIII, V. 38 Kind des Teufels), was der Mensch vorher nicht war, ob er gleich Finsterniß war: denn es war noch nicht die selbstbewußte Feindschaft wider das Licht, wie sie erst da möglich ist, wo das Licht erschienen ist und die Werke der Finsterniß straft (— vergleiche die Juden, denen Jesus zuruft: nach eures Vaters Lust, des Mörders und Lügners, wollt ihr thun). Wie die Eine Sünde, um welcher willen der Geist Gottes die Welt straft, die ist, nicht glauben an Jesum Christum, so ist es auch die Eine Lüge, um deren willen der Geist die Welt straft: leugnen, daß Jesus ist der Christ. Das ist nun die Lüge des Rationalismus, des Naturalis-

mus, des Pantheismus. Es ist, wie Bengel sagt: veritas de Jesu, hunc esse Christum, esse Filium Dei, et in carne venisse, integra tenenda est. Qui partem unam de Jesu negat, is et Ipsum totum non habet, et simul Patrem. Id egit et agit antichristi spiritus et antichristus ipse. — In dieser antichristischen Lüge oder in dieser Leugnung, daß Jesus sei der Christ, — ist keine Wahrheit, wie denn auch die consequente Durchführung des Rationalismus zur pantheistischen Lüge, welche den persönlichen Gott und die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode leugnet, beweiset. — Bruno Bauer hat ganz Recht, wenn er den Rationalismus den (wenn auch altersschwachen) Vater*) des Pantheismus nennt: wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht, hat keinen Gott, ist also ἄθεος: — wie denn auch Paulus die pantheistischen Philosophen des Heidenthums Atheisten zu nennen kein Bedenken trägt. — Doch ist noch der Unterschied zwischen jenen alten heidnischen ἄθεοι und den neueren, die aus dem Lichte des Evangeliums in eine heidnische Nacht versunken sind, daß bei Jenen eine unverkennbare Sehnsucht nach dem Licht sich findet (— denn das Licht scheinete in die Finsterniß), diese aber feindselig von dem erschienenen Licht sich weggewandt haben. — Die Meinung von „der Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion auf rationalistischer Grundlage," ist daher ein böser Traum (wie die andern Träume von der Perfektibilität des Christenthums). — Calvin zu der Stelle: „ac si diceret, nullam amplius eos habere religionem, quia Deum penitus abjecerint (scilicet negantes, Jesum esse Christum). . . . Deus se totum nobis in Christo fruendum dedit, frustra alibi quaeritur. Vel siquis malit clarius: Quoniam in Christo habitat tota plenitudo divinitatis, extra eum nihil esse Dei. Unde sequitur, Turcas, Judæos et similes, Dei loco merum habere idolum. Nam quibuscumque insigniant titulis Deum, quem adorant, quia tamen eum rejiciunt, sine quo ad Deum non pervenitur, et in quo nobis se Deus in solidum manifestat, quid habent, praeter suam creaturam, vel suum figmentum? Blandiantur sibi, ut volent, in suis speculationibus, qui extra Christum philosophantur de rebus divinis: certum tamen est, nihil quam desipere, quia non tenent caput, ut Paulus dicit." — Vergl. Coloss. II und besonders 1. Joh. V, 20.

---

*) „er ist unser Vater" — nämlich der Hegelianer der strikten Observanz, eines Dr. Strauß, eines Feuerbach.

Auch ist der Erklärung Calvin's zu: ὅτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος ganz beizustimmen: non loquitur de illo defectionis principe, qui Dei sedem occaputurus erat: sed quicunque Christum evertere conantur, eos in scelerata illa cohorte ponit. — Wenn Lücke bei Erklärung des 22sten Verses sagt, „Johannes, indem er τὸν πατέρα einfüge, schließe er die Consequenz des antichristlichen Irrthums bis zu seiner nothwendigen Spitze, der Leugnung des Vaters, der göttlichen Liebe (?), mit ein (S. 200)", — so müssen wir dieselbe als eine aus der antitrinitarischen Lehre Lückes hervorgehende, — aus der Lehre nämlich, welche nur von einer ökonomischen, aber nichts von einer immanenten Dreieinigkeit wissen will, — als eine irrige zurückweisen. — „Daß die Negation nach ἀρνέμενος (V. 22) und ὀκ in der Construction mit ὅτι völlig regelmäßig ist" — wird von Lücke mit Recht als allgemein bekannt vorausgesetzt. Eben so ist seine Bemerkung zu τὸν πατέρα ἔχει (V. 23) ganz richtig: Es bezeichnet auf eine prägnante Weise den geistigen Besitz, nämlich in der Erkenntniß, im Glauben, im Bekenntniß. Aehnlich Bengel: ἔχει — habet — in cognitione et communione 2. Joh. V. 9. — Bei Calvin heißt es: Deus se totum nobis in Christo fruendum dedit.

Den Schluß ὁ ὁμολογῶν ꝛc. hat Bengel unter den Text gewiesen, — auch Griesbach findet den Zusatz sehr zweifelhaft: Knapp, Lachmann dagegen haben ihn als ächt aufgenommen und mit Lücke sagen wir: „er ist sowohl durch die Autoritäten, als durch den Johanneischen Sprachgebrauch vollkommen gesichert, vergl. IV, 8. 2. Brief 7, Ev. I, 20." — Das Homoioteleuton scheine, heißt es bei Lücke — die Auslassung hinlänglich zu erklären.

Vers 24. Ὑμεῖς ὂν ὃ ἠκέσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω, ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκέσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε.

Das ὂν ist allerdings zweifelhaft, Lachmann hat es nicht aufgenommen, Griesbach beanstandet es sehr. Die Codices A. B. C. G. haben es nicht: aber so ausgemacht falsch, wie Lücke meint (auch de Wette) ist das ὂν doch nicht. Bengel, Knapp haben es beibehalten. — Läßt man ὂν fallen, „so ist dieser Satz mit dem vorhergehenden nicht im Verhältniß der Folgerung, sondern wie das voranschreitende ὑμεῖς andeutet, mehr als Gegensatz gedacht,

etwa so: Ihr, im Gegensatz gegen die, welche den Sohn leugnen, haltet fest an dem Evangelium vom Sohne Gottes, was Ihr von Anfang an gehört habt." — Freilich zu der Leseart, für die auch Lücke sich entscheidet, da man das ὃ ὁμολ. τ. υἱόν u. s. w. für ächt hält, paßt mehr das ἂν, so daß der Satz in der ersten Hälfte Vers 24 mit dem vorhergehenden Vers 23 in dem Verhältnisse der Folgerung sich finden würde.

Das Anakoluthon in dem ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε — μενέτω ἐν ὑμῖν (Aehnliches Apoc. III, 12), oder die trajectio (wie sich Bengel ausdrückt), ist eine Folge der nachdrücklichen Voranstellung des ὑμεῖς, und hat, wie Lücke bemerkt, „eine rhetorische Bedeutung, die eben in dem nachdrucksvollen Aufruf an die Leser liegt, als solche, welche die Wahrheit bereits hatten, im Gegensatze gegen die Leugner." — ὃ ἠκούσατε — de Patre et de filio — (Bengel) — oder wie's bei Lücke heißt: „bezieht sich auf den Grundsatz, womit alle evangelische Verkündigung anfing, ... daß Jesus der Christ sei, der Sohn Gottes."

Also nichts Anderes, als was sie von Anfang an gehört haben, lehret sie die Salbung. Das, was hier Johannes von der Salbung sagt, wer sie habe, bedürfe nicht von Jemand gelehret zu werden — redet nicht dem Enthusiasmus oder der Schwärmerei das Wort, da man ohne das Wort Gottes (das geschriebene und gepredigte), ja wohl demselben zu wider die Wahrheit zu haben behauptet, und dabei auf ein sogenanntes „inneres Wort" sich beruft.

ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ (manserit) ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε u. s. w. vergleiche Joh. VIII, 31: So ihr bleiben werdet in meiner Rede, seid ihr meine rechten Jünger, — und Joh. XV, 7: So ihr in mir bleibet und meine Worte in euch (d. h. was ihr gehört habt von Anfang) — werdet ihr bitten, was ihr wollt und es wird euch wiederfahren.

καὶ ὑμεῖς — etiam vos, vicissim. Sic, in vobis: in ipso v. 27. — Beng. — Calvin: Hic perseverantiae fructus est, quod in quibus manet Dei veritas, illi in Deo manent. Unde colligimus, quid in tota pietatis doctrina sit quaerendum. Quare is demum optime profecit, qui huc usque progressus est, ut Deo penitus adhaereat. In quo autem non habitat Pater per Filium, is totus est vanus et inanis, quidquid scientiae teneat. Porro haec eximia laus sanae doctrinae, quod nos Deo conjungit, ac in ea reperimus, quicquid ad veram Dei fruitionem pertinet.

Vers 25. *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.*

Das *καὶ* verstehen wir mit Lücke und de Wette so, daß es bloß anknüpft (also nicht wie Oekumenius für *γὰρ*), „so daß Johannes sich den Inhalt der *ἐπαγγελία*, die *ζωὴ αἰών*: als nothwendige weitere Folge des Festhaltens am Evangelium, unmittelbar mit der Gemeinschaft des Vaters und Sohnes verbunden, gedacht hat. *αὐτὸς*, Ipse, Filius v. 27. 28. Beng.

τὴν ζωὴν — constructio sequitur verbum proximum, promisit. Sensus, promissio est vita aeterna. (Beng.)

Calvin bemerkt zu der Stelle: Locutio ambigua est: Vel quod haec sit promissio, qua nobis promisit vitam aeternam: Vel appositive, quod haec sit promissio, quam nobis dedit: nempe vita aeterna. Quia tamen utrovis modo accipias, idem manet sensus.

„Die Construction betreffend, — sagt Lücke, — so erwartet man statt *τὴν ζωὴν αἰώνιον*, *ἡ ζωὴ αἰώνιος*. — Allein die Attraction des relativischen Nebensatzes ist so viel stärker, als die des Hauptsatzes *αὕτη ἐστὶν*, daß sie *τὴν ζωὴν αἰώνιον* in die Construction desselben hineinziehet." *) Dem stimmen wir ganz bei, wie denn auch schon die Bemerkungen Bengels und Calvins (appositive) im Wesentlichen sich hier anschließen. Aber nicht so, wenn Lücke fortfährt: „Vielleicht aber würde dieß (daß die Attraction *τ. ζωὴν αἰώνιον* in die Construction des relativen Nebensatzes hineinziehet) nicht so geschehen sein, wenn nicht der Schriftsteller den Satz ursprünglicher etwa so gedacht hätte: die *ἐπαγγελία* Christi besteht darin, daß wir in seiner Gemeinschaft das ewige Leben haben, vergl. V, 11. 12. Abkürzend aber geräth er in die Attraction des Relativsatzes."

Also ursprünglich hat es sich der Apostel so und so gedacht; — aber nun geräth er unversehens in die oder die Construction hinein. In der früheren Ausgabe hieß es gar: „das nächst vorhergehende *ἐπηγγείλατο* scheint den Verfasser zu dieser Construction verführt (?) zu haben."

---

*) S. Winer's Grammatik S. 424. (5. Auflage.) „In einem Relativsatz einconstruirt erscheint die Apposition 1. Joh. II, Vers 25." — S. 605: „statt *ἡ ζωὴ* als Apposition zu *ἐπαγγελία*."

Da kommen wir denn wieder auf die oben besprochene und von uns zurückgewiesene Impotenz des heil. Schriftstellers hinaus, der Sprache sich immer in der rechten Weise bedienen zu können. Nein nicht so: der Apostel ist nicht unwillkührlich in eine Construction hineingerathen: er wollte so schreiben, wie er geschrieben hat; diese Redeform der Attraction („eine Redeform, die in ihrer großen Mannichfaltigkeit sonst im Klassisch-Griechischen vielmehr entgegentritt als im Neuen Testament") *) war ihm die geeignetste, seinen Gedanken auf's nachdrücklichste auszusprechen. Wir lösen uns nämlich die in einander verschlungenen Sätze Johannis so auf: Und das eben (— nämlich die kurz vorher besprochene und verkündigte Gemeinschaft mit dem Sohne und mit dem Vater), ist die Verheissung, die er uns verheißen hat, und darin (in dieser Verheissung) stehet das ewige Leben. — Das *αὔτη* nehmen wir so, daß es sich auf das Vorhergehende beziehet, — und dieses um so mehr, da wir oben das *καὶ* als ein „bloß Anknüpfendes annahmen." Dazu, *ἐπαγγελία* hier nicht als „Verheissung", sondern als „Ankündigung" zu verstehen, ob es wohl dem herrschenden Sprachgebrauch am entsprechendsten wäre", können wir uns durch den von Lücke angeführten Grund nicht bewegen lassen. Denn „nach Johannes verheiße Christus nicht das ewige Leben, sondern er kündige es an und gebe es den Gläubigen." Wer wird doch so scheiden! Der Herr thut, auch nach Johannes, Beides: er verkündigt das ewige Leben als etwas gegenwärtiges, er gibt es — und er verheißt es. Ist das denn keine Verheissung der *ζωὴ αἰώνιος*, wenn Er dort Joh. XVII für die Jünger erbittet, daß sie sehen sollten seine Herrlichkeit, die ihm der Vater gegeben, und da sein, wo Er hinginge u. s. w.?

Vers 26. *Ταυτᾶ ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς.*

Haec, a. vers. 21. Eadem formula Johannes ut solet, orditur et concludit. — Versum 20 continuat versu 27. — *πλανώντων* — seducentibus i. e. seducere conantibus. — Eben so de Wette: von denen, die euch irreführen, d. h. es versuchen oder damit anfangen.

---

*) Winer, 5te Auflage, S. 605.

Vers 27. *Καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτȣ̃, ἐν ὑμῖν μένει, καὶ ȣ̓ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων; καὶ ἀληθές ἐστι, καὶ ȣ̓κ ἔστι ψεῦδος· κ. καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μενεῖτε ἐν αὐτῷ.*

Die Construction ist wieder Anakoluth in ähnlicher Weise wie V. 24, nur ist der Nominativ noch stärker vorangestellt als V. 24, und zwar hat dieses einen rhetorischen Grund (vergl. de Wette). So auch Bengel: *καὶ ὑμεῖς* — et vos — hinc pendet, non opus est vobis: aptum hyperbaton. Wenn man hier von einer „Verwirrung der Construction" reden dürfte, wie von Lücke geschiehet (— was ja aber auf Anakoluthe, welche rhetorischen Grund haben und als absichtlich vom Schriftsteller *) gewählte anzusehen sind, keine Anwendung findet): so würde es nicht „aus der Verwirrung heraushelfen," wenn man das „*καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς* als Reassumtion des größern Vordersatzes *ἀλλ' ὡς*" — nehmen wollte, worauf „dann *μενεῖτε ἐν αὐτῷ* als schließender Nachsatz folge." Diese Annahme Lücke's findet keine Rechtfertigung in der gleich darauf folgenden Behauptung: „Früher den Nachsatz anzufangen, etwa bei *καὶ ἀληθές ἐστι*, verbietet das innere Verhältniß der Gedanken zu einander; *μενεῖτε ἐν αὐτῷ* ist der zu *ἀλλ' ὡς* gehörige Hauptgedanke, nicht *καὶ ἀληθές ἐστι* —, was nur einen Nebengedanken enthält." Denn abgesehen davon, daß die ganze Construction über die Maaßen hart und schwerfällig wird, **) wenn man das *κ. ἀληθ.* und das *ȣ̓κ ἐστι ψεῦδος* noch gar dazu als Zwischensatz, ja gleichsam als Parenthese nehmen wollte, so kann man mit gleicher Berechtigung der Lücke'schen Behauptung die entgegensetzen: *κ. ἀληθές . . . . . ψεῦδος* sei nicht ein Nebengedanke, sondern ein Hauptgedanke, der nachdrücklich hervorheben soll, (wie das frühere *χρίσμα ἔχετε* u. s. w. — ihr wisset alles und wisset, daß keine Lüge aus der Wahrheit kommt V. 20. 21), — daß die Gläubigen die Wahrheit haben, und der Zudringlichkeit der falschen Propheten gegenüber ihre Selbstständigkeit bewahren sollen. — Daraus folgt dann, daß sie bleiben werden (*μενεῖτε* — futurum, wie auch Lücke lieset) in ihm, nämlich in Christo. Der letzte Satz von *κ. καθὼς ἐδιδ.* an wäre dann Correlat des vorigen, nochmalige Zusammen-

*) Vergl. Winer, §. 64. S. 645. 5. Aufl.

**) Was sich recht in der de Wette'schen Uebersetzung zeigt: und (wie) sie (diese Salbung) wahr ist und keine Lüge.

fassung des Ganzen, und zwar eine eben so tröstliche als erweckliche: vim consolandi habet Futurum. Bengel. Aehnlich Beza: mihi hic videtur omnino servanda futuri propria significatio, ut sit optime sperantis. — Das zu einer bloßen Parenthese, oder einem Nebensatze herabgedrückte: *καὶ ἀληθές ἐστι κ. ὀκ ἐστι ψεῦδος* macht diesen ganzen Satz bedeutungslos, wie die oben angeführte Uebersetzung de Wette's zeigt: „so wie eben diese Salbung euch von Allem belehrt und sie wahr ist und keine Lüge." — Um es nicht gar zu schleppend zu machen, hat de Wette bei der Uebersetzung das zweite *ἐστι* gar nicht übersetzt. Man setze es hinzu und frage sich, ob man dem heiligen Schreiber einen solchen unerträglich schleppenden und so wenig sagenden Satz zutrauen dürfe, nämlich den: und ihr bedürfet nicht, daß euch Jemand lehre, sondern so wie eben diese Salbung euch lehret über Alles, und (wie) sie wahr ist und keine Lüge ist, und wie sie euch gelehret hat, so bleibet in ihr!

Man halte dagegen die Uebersetzung Luther's und die Entscheidung wird nicht schwer werden.

Nachdem wir nun über die Construction des 27sten Verses im Ganzen uns verständigt haben, (— und es war durch die Lücke'sche Behauptung, der dann de Wette folgte, viel Dunkelheit in den Vers gebracht), so gehen wir jetzt zu dem Einzelnen über.

Zu *ἐν ὑμῖν μένει* bemerkt Bengel: habet hic indicativus perquam subtilem adhortationem.

Das *ἵνα* hinter *οὐ χρείαν ἔχετε* kann man allerdings (wie's bei Lücke heißt) „in eine Kategorie mit dem *συμφέρει ἵνα* setzen und sagen, der Begriff des Zuträglichen, Nützlichen schließe das Moment der Zweckbeziehung, vielleicht auch der Nothwendigkeit in sich, und dieses drücke sich in der Sprache durch *ἵνα* aus, und wäre also so zu übersetzen: Ihr habt nicht nöthig, daß Euch Jemand belehren sollte oder müßte."

Zu dem *ὀ χρείαν ἔχετε* — bemerkt Bengel: Phrasis morata, repulsam fidelium contra mendaces exprimens. *αὐτάρκεια θεοδίδακτων·* Deus iis, quos docet, sufficit.

Statt *τὸ αὐτὸ χρίσμα* haben Manche *τὸ αὐτῦ χρ.* „Letztere Leseart ist aber weniger beglaubigt, die erstere auch ohnedieß nachdrücklicher." Nämlich: idem semper, non aliud atque aliud, sed sibi constans; et idem apud sanctos omnes. B. (Lücke)." Nicht uneben bemerkt hiebei Lücke: hätte Johannes irgend etwas, wie *τὸ αὐτῦ χρίσμα*, im Sinne gehabt, so würde er *τὸ ἀπ' αὐτῦ χρ.* (vergl. V. 20) geschrieben haben.

ἵνα τὶς (quisqum, — quisquis ille sit) διδάσκῃ doceat — also: ihr habt nicht nöthig, daß euch irgend Jemand, wer er sei, lehren möge. — Dabei hört, wie schon oben bemerkt wurde, die Belehrung, welche durch die Salbung den Gläubigen zu Theil wird, nicht auf, daß die Gesalbten sich unter einander durch die Handreichung des Geistes belehren, stärken, trösten, wie Bengel richtig bemerkt zu διδάσκει ὑμᾶς: Non tollitur, sed comprobatur communicatio mutua eorum, qui chrismatis in uno corpore participes facti sunt. Nicht jede Belehrung durch Gläubige wird hier ausgeschlossen und als überflüssig erklärt: denn der Apostel hält es ja nicht für überflüssig, die Leser seines Briefes zu belehren, zu ermahnen: es soll nur, wie oben bereits bemerkt wurde, die Selbstständigkeit der Gläubigen allen menschlichen Rabbi's, zumal den zudringlichen Irrlehrern (welche das χρίσμα nicht haben) gegenüber behauptet werden.

Das ἐν αὐτῷ (μενεῖτε) am Schlusse, was sich sprachlich auch auf χρίσμα beziehen könnte, — wird besser auf Christum bezogen: „es spricht dafür Vers 28, wo die Beziehung unmittelbar einleuchtet." (Lücke.) — Es entspricht mehr dem ganzen Context: denn darauf kommt es ja Johannes vorzüglich an, zu zeigen, unter welchen Bedingungen man das höchste Gut („die völlige Freude," vergl. Cap. I, V. 4 — das wahre summum bonum) erlangen und behalten könne, nämlich die Gemeinschaft mit dem Sohne und mit dem Vater. „Eine eigene Schwierigkeit macht, — wie Lücke behauptet, — das ἐδίδαξεν. Da Johannes oben das Präsens gebraucht, so kann, — heißt es weiter, — dieser Aorist durchaus nicht präsentisch, sondern muß eben im Gegensatz gegen διδάσκει als Präteritum genommen werden, und zwar nach Analogie V. 24 ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, so daß Johannes beide Zeitverhältnisse der heiligen Geistesbelehrung zusammenfaßt die gegenwärtige, und die vergangene ἀπ' ἀρχῆς." — Diese Schwierigkeit, die Lücke in dem ἐδίδαξεν findet, verschwindet, wenn man, was so oft verkannt wird, die eigentliche Bedeutung des Aorist in Erinnerung hält, daß er nämlich die nicht ganz abgeschlossene, sondern noch in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit anzeigt. Der Apostel gebraucht eben darum den Aorist (hier und oben V. 24), um zu zeigen, daß der Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart ein fließender ist: darum setzt er neben das διδάσκει ein solches Präteritum (den Aorist), in welchem mit der Vergangenheit auch die in die Gegenwart hinabreichende Zeit mit ausgedrückt ist.

Vers 28. *Καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ· ἵνα ὅταν φανερωθῇ, ἔχωμεν παῤῥησίαν, καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.*

Will man nicht, wie in der gebräuchlichen Eintheilung der Capitel, den neuen Abschnitt mit Cap. III, V. 1 beginnen, sondern hier Vers 28 (wie von Bengel geschiehet) oder Vers 29 (wie von Lücke geschiehet): so wäre nach dem, was oben von dem Parallelismus des *γράφω* und *ἔγραψα*, und den *παιδία*, *νεανίσκοι*, *πατέρες* und *τεκνία* gesagt ist, die Lücke'sche Abtheilung zu verwerfen, und die Bengel'sche unbedenklich vorzuziehen, wenn sich für jene nichts anderes anführen ließe, als was Lücke zur Rechtfertigung seiner Art abzutheilen anführet: „dem dritten *γράφω* II, 12 entsprechend folgt jetzt die dritte Hauptermahnung zur Heiligung." Auch sonst findet sich, wie schon gezeigt ist, die Einsicht in die Architektonik des Briefes, in den Gliederbau desselben weder bei Knapp, noch bei Lücke, welcher hierin Knapp folgt: es fehlt die Einsicht, daß, wie in den Reden Johannis XIV. XV. XVI, so in dem ersten Briefe Johannis die Belehrung und Ermahnung an die Lehre von Vater, Sohn und heiligem Geist sich anschließt, und dem Gläubigen zeigt, wie er, (um mit Nitzsch zu reden) sich deß bewußt werden soll, daß Vater, Sohn und Geist Urheber seines Heils sind.

Aber eben so gut können wir, statt Vers 28 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen, sagen, daß Johannes hier das Vorige noch einmal in Einer Schlußvermahnung zusammenfasse, ehe er zu dem Neuen, zu dem inhaltsreichen Zeugniß übergehet: wir werden Gott schauen und Ihm gleich sein.

So auch Lücke: „Vers 28 kehrt Johannes zurück zu Vers 18, und schließt das Bisherige mit einer auf die *ἐσχάτη ὥρα* bezüglichen Ermahnung." — Und auch Bengel ist dem nicht so abgeneigt, wenn er zu *τεκνία* bemerkt: filioli, — nunc expeditis tribus aetatibus ad cunctos revertitur. — Daß wir unter den *τεκνία* mit Bengel die drei oben erwähnten Alter zusammengefaßt erblicken (— nicht die *παιδία*, die pueruli, wie Lücke will) bedarf nach dem, was früher gesagt ist, kaum einer Erinnerung.

Wenn Lücke sagt, unter dem *φανερωθῆναι* hier sei, wie der Zusammenhang lehre, die Erscheinung Christi zum Gericht *ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ* zu verstehen", so stimmen wir nur zum Theil diesem Ausspruche bei, nämlich darin, daß hier unter dem *φανερωθῆναι* das Offenbarwerden seiner Erscheinung zum Gericht zu verstehen ist. Wenn aber

die ἐσχάτη ὥρα mit der παρουσία Christi zusammengeworfen wird, so müssen wir dieß als irrig zurückweisen: die letzte Stunde, hatte schon zu Johannis Zeiten (vgl. Cap. II, 18) begonnen: die Parusie des Herrn erwarten wir noch.

Die Alles zusammenfassende Ermahnung: (an die τεκνία) zu bleiben in Ihm (h. Refrain des Wortes des Herrn Joh. XV, 4 — bleibet in mir und ich in euch u. s. w.) gibt Veranlassung, an die Wiederkunft des Herrn (παρουσία), an die Zeit seiner Offenbarung zu erinnern, wo der große Lohn denen zu Theil wird, die da ausharreten bis an's Ende, — in Christo blieben.

„ἵνα ὅταν φανερωθῇ ἔχωμεν παῤῥησίαν." conf.: „wenn aber Christus euer Leben sich offenbaren wird, so werdet ihr auch mit ihm offenbar werden in der Herrlichkeit." (Coloss. III, 4.) Lebet Christus in uns, ist er unser Leben worden, so haben wir freilich auch guten Muth (fiducia), Freudigkeit, zu stehen vor des Menschen Sohn (cf. Luk. XXI, V. 36). — Von dieser Parusie zum Gericht ist weiter unten Cap. IV, V. 17 die Rede.

„καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν". Johannes schließt sich mit ein, als müßte er sich mit schämen, wenn an jenem Tage seine Kinder, die er gezeugt durch's Evangelium, fehlen würden; er hat dann nicht vollen Lohn (vergl. 2. Joh. 8. 1. Cor. III, V. 14. 15). Hieher gehört denn auch die Stelle 1. Thessal. II, 19, 20, wo Paulus rühmt von den Thessalonichern, sie seien „seine Hoffnung, Freude, Krone des Ruhmes vor dem Herrn Jesu Christo in seiner Zukunft." — Solche Freude und Ehre wird also geringer sein, wenn, die vorher fein liefen, zurückweichen, abfallen und am Ende an jenem Tage unter den Seligen fehlen.

ἀπ' αὐτοῦ — nicht ἐνώπιον αὐτοῦ stehet hier; nicht allein vor ihm werden zu Schanden die, so zurückgewiesen werden von seinem Angesicht, sondern auch durch ihn: der Herr setzt sein Angesicht wider die, so er verwirft, verurtheilt, und ruft ihnen zu: πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ, οἱ κατηραμένοι. Lücke weiset nicht unpassend auf die Stellen Sir. 21, 22. Apoc. VI, 16 hin. Das ἀποκρύπτειν ἀπὸ Matth. XI, 25 gehört weniger hieher.

Bengel, sonst mit seinen Empfindungen so zurückhaltend, kann sich hier nicht enthalten, in die Worte auszubrechen: O quantus tum erit pudor vester, Judaei, Sociniani, pseudochristi omnes, et quoscunque negabit esse suos.

παρουσία ist „der bestimmte apostolische Ausdruck für die Erscheinung Christi zum Gericht, und dienet also der Zusatz ἐν τ.

παρῦσ. αὐτ. zur nähern Bestimmung des unbestimmteren *ὅταν φανερωθῇ*" (Lücke), welches letztere aber nicht mit Lücke zu übersetzen ist: wann er offenbart sein wird.

Vers 29. *Ἐὰν εἰδῆτε, ὅτι δίκαιός ἐστι, γινώσκετε, ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, ἐξ αὐτῦ γεγέννηται.*

Der *δίκαιος* ist nach Bengel Christus, und weiset dabei auf Cap. III, 5. Calvin will es unentschieden lassen; obgleich die gewöhnliche Redeweise der Schrift sei, wir werden aus Gott in Christo gezeugt (nos ex Deo gigni in Christo), — so findet er doch nichts Verkehrtes darin, daß aus Christo geboren werden, die durch seinen Geist erneuert werden. Nach Lücke „scheint zwar wegen Cap. III, 7, vergl. 3, und weil im Nächstvorhergehenden Christus das Subject ist, Christus gemeint zu sein." Aber dagegen „streite *ἐξ αὐτῦ γεγέννηται*, was nur von dem Geboren sein aus Gott verstanden sein könne, da das Neue Testament nur von einer Geburt aus Gott, und nicht aus Christo, — nur von Kindern Gottes, nicht von Kindern Christi rede." „Allein, — heißt es weiter — es bleibt bei dieser Ansicht bedenklich, daß im Folgenden vorzugsweise von der urbildlichen Gerechtigkeit Christi die Rede ist. So wird man am Ende doch genöthigt zu theilen, *δίκαιος* wegen Vers 28 auf Christus zu beziehen, *ἐξ αὐτῦ* aber auf das Cap. III, 1 hervortretende Subject *ὁ πατήρ*." Aber eine solche mehr als abentheuerliche Theilung muß auf's entschiedenste zurückgewiesen werden und ist im Geringsten nicht gerechtfertigt durch die Bemerkung: „der Johanneische Styl erträgt solche Unregelmäßigkeiten, ich möchte sagen Unsichtbarkeiten (!) der Beziehung." Wie das Wort „Unsichtbarkeiten" barbarisch ist, so ist auch der Gedanke, der dieser Apologie zu Grunde liegt, unleidlich: wo finden denn sich sonst solche Unregelmäßigkeiten und „Unsichtbarkeiten" der Beziehung im Johanneischen Styl? — Muß also *δίκαιος* auf Christum bezogen werden, so auch *ἐξ αὐτῦ*. Kann aber durchaus das letztere nicht stattfinden, — kann *ἐξ αὐτῦ γεγέννηται* nur auf Gott bezogen werden, so muß auch *δίκαιος* sich auf Gott beziehen.

γινώσκετε nehmen mit Luther („so erkennet auch"), Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette imperativisch: so wisset auch; Bengel nimmt das Wort als Indicativ — agnoscitis. — Wollte man Bengel folgen, so „müßte doch das *γινώσκετε* (weil *γινώσ-*

κειν im Präsens die werdende, nicht die gewordene Erkenntniß bezeichnet) im Sinne des Futurums verstehen: so werdet Ihr auch erkennen" (Lücke), was mit einer Ermahnung (erkennet — agnoscite) ziemlich dasselbe ist, also auf den Imperativ hinausläuft. — πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην. — Richtig Lücke (in der ersten Ausgabe): „wer die Gerechtigkeit τ. δικ., nicht irgend eine, sondern die Gerechtigkeit schlechthin übt, ist aus Gott geboren, ein Kind Gottes"; „nur wer aus Gott ist (ein Kind Gottes, im Gegensatz gegen die ἐκ τ. κόσμε, ἐκ τῶν κάτω) kann wahrhaft gerecht und fromm sein; außer der wahren gottähnlichen Gerechtigkeit gibt es keine, die diesen Namen verdient; jede Halbheit und Getheiltheit in dieser Hinsicht gehört zum Weltleben." — Was gleich im folgenden Capitel noch weiter abgehandelt wird, wer von Gott geboren sei, der sündige nicht, — und was weiter unten bezeugt wird, was von Gott geboren sei, überwinde die Welt (Cap. IV, 4), wird hier summarisch vorausgeschickt: das sei das Zeichen der Kindschaft, die Gerechtigkeit thun. So bezeugt auch Paulus den gläubigen Römern: die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade seid. (Röm. VI, 14.) — Die Herrschaft über die Sünde, der Wandel in der Aehnlichkeit Christi, da man seine Gebote hält (vergleiche oben Cap. II, Vers 3 — 6), die Gerechtigkeit thut, ist das einzige untrügliche Zeichen der Kindschaft Gottes: Niemand kann die Gerechtigkeit thun, als wer von Gott geboren ist. (πᾶς — omnis et solus. B.). Aber wer von Gott geboren ist, muß sich auch erweisen als einen, der die Gerechtigkeit thut. Zu allen Andern, mit denen es nicht zu solchem Thun der Gerechtigkeit kam, zu Allen, die nicht Gottes Willen thaten, wird der Herr einst sagen: Ich habe euch nie erkannt. Matth. VII, V. 23.

Wenn Johannes sich und seine Leser an dieses Gericht, an die Zukunft des Herrn erinnerte, so war das nächste Interesse dieß, die Frage sich zu beantworten, woran erkenne ich, daß ich in diesem Gerichte bestehen werde? Man kann also nicht sagen: „man hätte hier den umgekehrten Satz erwarten sollen, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτε ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην."

Drittes Capitel.

Vers 1. Ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν.

ἴδετε, ein Ausruf, der öfter bei Johannes vorkommt, von jenem ἴδε ὁ ἀμνὸς ꝛc. Joh. I, 29 an bis zu dem ἴδε ὁ ἄνθρωπος — Cap. XIX, V. 5, — und weiset immer auf etwas sehr Bedeutsames, Ungewöhnliches hin; so hier auf das Große, Erstaunenswerthe, daß wir Gottes Kinder heißen sollen und zwar in dem Sinne, wie gleich nachher hinzugesetzt wird, daß wir Ihm gleich sein oder doch werden sollen. Hier zum erstenmale im Briefe Johannis werden die Gläubigen τέκνα θεοῦ genannt.

„ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν" — „Nimmt man δοῦναι, — sagt Lücke — hier in der Bedeutung von erweisen, darbringen, so hat man nicht nöthig, ἀγάπην durch Liebesbeweis zu übersetzen, wie Grotius (und Bretschneider) thut. Das Moment des Beweises würde doch immer nur aus dem δοῦναι entspringen." Allerdings ist es zurückzuweisen, ἀγάπη durch Liebesbeweis zu übersetzen; es ist erstlich eine ganz willkührliche Uebersetzung und dann ist es eine bedeutende Abschwächung des apostolischen Gedankens, wenn man hier die ἀγαπη in Liebeserweis verwandeln will: denn Liebeserweisung ist nur eine einzelne Ausstrahlung der Liebe. Darum ist die Lücke'sche Fassung vorzuziehen, δοῦναι in der Bedeutung von erweisen, darbringen zu nehmen, wie's auch Luther übersetzt: hat erzeiget. Aehnlich Bengel: non modo destinavit et contulit, sed etiam exhibuit. Es wird demnach das δέδωκεν in prägnanter Bedeutung genommen, wenn man Beides darin findet: das contulit und exhibuit. Auch Calvins Bemerkung zu der Stelle ist ganz passend: quod dicit datam esse charitatem, significat hoc merae esse liberalitatis, quod nos Deus pro filiis habet. Est quidem impropria locutio: sed maluit improprie loqui Apostolus, quam non exprimere, quod necesse cognitu erat.

κληθῶμεν — vocemur. — Simus, cum titulo, qui mundo inanis videtur. Eben so Calvin: Nomen, de quo loquitur, inanis esse titulus non potest. Nam Deus est, qui nos ore suo filios pronunciat: quemadmodum Abrahae nomen imposuit ex re ipsa. Aehnlich Lücke: „daß κληθῶμεν als ein bloßer Hebräismus nichts weiter besage, als was die Glosse hinzusetzt καὶ ἐσμεν kann ich nicht zugeben.“ Man vergleiche Stellen wie Jeremias XXIII, V. 5. 6, wo vom Könige, der Gerechtigkeit anrichtet auf Erden, vom Messias verkündigt wird: und dieß wird sein Name sein, daß man ihn nennen wird Jehova Zidkenu, Herr unsere Gerechtigkeit, — und Jesaia VII, 14: eine Jungfrau wird einen Sohn gebären, den wird sie heißen Immanuel. — Nun wissen wir aber, daß mit diesen beiden Namen, eben so wenig als mit dem Namen: Zemach — Sachar. VI, 12, und Nazarenus — Matth. II, 23 der Herr genannt ist auf Erden, — oder daß er so hieß. Den in diesen Ausdrücken bezeichneten Titel hatte der Herr nicht: aber die Realität davon, das Wesen: er war und hieß bei seinem Vater und den Vollendeten im Himmel: Immanuel, Jehova Zidkenu u. s. w. So auch hier das κληθῶμεν: — die Gläubigen sind Kinder Gottes genannt und sind es auch in der Wahrheit und werden als solche angesehen, behandelt, geehret bei dem Heiligen Israels und allen Heiligen da oben. — Wenn Gott uns seine Liebe gibt, daß wir seine Kinder heißen, so gibt er uns damit auch die Macht, seine Kinder zu werden (Joh. I, 12), als solche uns zu erweisen: indem Er uns nennt mit dem neuen Namen, den Niemand kennt, denn der ihn empfängt, so spricht er aus, was wir unserm innersten Wesen nach sind.

„Bei ἵνα kann man zweifelhaft sein, — sagt Lücke, — ob es die göttliche Absicht der Liebe bezeichnet, oder wegen des ποταπὴν mehr das Quantitative bestimmt, gleichsam den höchsten Punkt wie das Lateinische ut. Allein da die Größe der göttlichen Liebe nicht darnach von Johannes geschätzt wird, was aus ihr folgt, sondern wie IV, V. 10 zeigt, in der Sendung des Sohnes liegt, so ziehe ich das erstere vor.“ Das nimmt denn auch de Wette an: ἵνα bezeichnet die Absicht der göttlichen Liebe.“ — Aber es ist ganz irrig zu sagen, die Größe der göttlichen Liebe werde von Johannes nicht darnach geschätzt, was daraus folge, sondern liege nur in der Sendung des Sohnes. — Das Gegentheil dieser so ganz willkührlichen Behauptung zeigt uns ja unser Text: das ist die erstaunliche Größe der Liebe Gottes, daß Er uns, die wir Staub und Asche sind, ja Kinder des Zornes, so hoch ehren will, aus dem Verderben heraus

uns liebt,*) und uns durch sein Wort gezeuget hat, daß wir wären Erstlinge seiner Creaturen ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτῦ κτισμάτων (Jacob. I, V. 18). Einen ganz ähnlichen Gedanken, wie diesen Johanneischen finden wir bei Paulus Ephes. II, 6. 7, der beides auf's innigste und unzertrennlichste verbindet, das Eine: „Gott hat uns mit Christo lebendig gemacht, und mit ihm versetzt in's himmlische Wesen" — und das Andre, „auf daß Er in den zukünftigen Aeonen erweise den überschwenglichen Reichthum seiner Gnade in seiner Güte über uns in Christo." Was Lücke allein hier sehen will (auch in dem ποταπὴν), die Größe der Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes, das ist ja damit nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen. Das ἵνα ist also hier das lateinische ut, wie's auch Calvin übersetzt.

„διά τῦτο ὁ κόσμος ὁ γινώσκει ὑμᾶς, ὅτι ὁκ ἔγνω αὐτόν." — Die Welt kennt nicht den lebendigen, den persönlichen Gott, den Vater unsers Herrn Jesu Christi, der uns geliebt in Christo, in ihm, den er zum Gnadenstuhl dargestellt, uns zu Kindern angenommen hat, so daß nun, wer in Christo ist, eine neue Creatur worden ist. Die Welt glaubt nicht an das Wunder der Wiedergeburt, an das Wort des Herrn, welches von der Wiedergeburt redet aus Wasser und aus dem heiligen Geist. Denn sie kann diesen Geist nicht empfangen, denn sie siehet ihn nicht und kennet ihn nicht (ὅτι ὁ θεωρεῖ αὐτὸ [sc. το πνεῦμα], ὁδὲ γινώσκει αὐτό). Der natürliche Mensch (der ψυχικὸς, der den Geist nicht hat) vernimmt nichts vom Geiste Gottes, also auch nichts von der Geburt aus dem Geiste: es ist ihm eine Thorheit: denn es wird geistlich (πνευματικῶς) gerichtet. Es däucht der Welt daher thörichte Einbildung und Schwärmerei, ja sträfliche Anmaßung, herausfordernder Stolz, wenn die Gläubigen behaupten, daß sie seien Kinder Gottes, Christus wohne in ihnen, und nun gar dieß so gewiß wissen wollen, der Geist Gottes gebe Zeugniß ihrem Geiste, daß sie Kinder Gottes seien. — Daß aus diesem Nichtkennen ein Hassen entstehen könne, sehen wir aus Joh. XV, 18, verglichen mit Vers 21: „dieß alles (nämlich hassen, verfolgen), werden sie euch thun, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat." — Dünkt der Welt die Behauptung der Gläubigen, sie seien wiedergeboren, eine sträfliche Anmaßung, eine Selbstüberhebung, welche Andere ungerechter Weise verletzt und beleidigt, so

*) wie es Jesaia XXXVIII, 17 heißt.

wird der Uebergang zum Hasse bald gefunden sein: aber darum ist, wie Lücke richtig bemerket, „ὀ γινώσκει hier nicht so viel als μισεῖ"; und eben so wenig, wenn anders unsere hier gegebene Erklärung richtig ist, ist γινώσκει dann mit Grotius zu erklären: (mundus) non agnoscit pro suis, immo odit. „Dagegen ist auch, wie Lücke weiter bemerkt, das folgende ὀκ ἔγνω αὐτόν."

Vers 2. Ἀγαπητοὶ, νῦν τέκνα θεῦ ἐσμεν, καὶ ὄπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα.

Wir sind nun, jetzt schon Kinder Gottes, mag die Welt dazu sagen, was sie will, mag sie uns für Thoren, Phantasten u. s. w. erklären. — Καὶ ist hier vor οὔπω mit dem folgenden δὲ (was durchaus nicht fehlen darf, wie Lachmann will) mehr adversativ zu nehmen: „ist zwar noch nicht" — und dann δὲ: „aber doch."

τί ἐσόμεθα, — quid simus futuri amplius, vi hujus filiationis. Hoc quid per epitasin innuit ineffabile quiddam, situm in similitudine Dei, quae filius Dei ita evehit, ut quasi dii sint. (Bengel). — Unser Leben ist noch verborgen mit Christo in Gott: erst, wenn Er, unser Leben, (das er jetzt schon ist) erscheinen, offenbar werden wird, werden wir mit ihm in der Herrlichkeit erscheinen. — Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, wir tragen noch das Bild des Irdischen (1. Cor. XV, 49), haben noch den Leib der Demüthigung, wir erfahren noch, daß das Fleisch gelüstet wider den Geist. Von dem Zustande, da wir auch keine Regung des Fleisches, des sündlichen Eigenwillens oder der Selbstsucht mehr fühlen, und keine Sünde mehr haben werden, können wir uns jetzt keine rechte Vorstellung machen, weil wir uns nie so gefühlt haben. Calvin drückt sich über das: noch nicht erschienen, sehr stark aus; nicht nur heißt es da: anima vero innumeris malis subjecta, sondern auch: Ita in nobis infernum semper reperiemus. Luther drückt sich hierüber eben so anschaulich und Jedermann verständlich (wahrhaft populär), als tief spekulativ aus: „Es stehet, sagt er, unser eigen Fleisch und Blut im Wege, daß wir nicht in der eigentlichen Gestalt und im Schauen wandeln. Gott entziehet sich uns nicht; sondern die Welt, das Fleisch und der Teufel schwächen unsere Augen, daß wir Gott nicht sehen. Die Welt ist ein Deckel; das Fleisch der andere; der Teufel der dritte. Durch alle diese Deckel soll ich hindurchbrechen

mit dem Glauben, welcher aus dem Worte gefasset wird. Derowegen sind wir Kinder Gottes, nicht durch das Anschauen Gottes, sondern durch den Glauben an Gott. Der Glaube aber im Worte verheisset uns Vieles, was wir sein werden; allein, so lange wir in der Welt sind, werden wir durch die Reizungen des Fleisches dahingerissen, vom Teufel verführet, und es erscheinet nicht, was die wahre Seligkeit des Menschen künftig sein werde."

οἴδαμεν δὲ, ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα· ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν, καθώς ἐστι.

ἐὰν φανερωθῇ kann nicht (wie von Calvin geschiehet) auf die Erscheinung Christi bezogen werden, sondern nur auf das nächstvorhergehende *τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν δὲ* scienti verbo fidei certitudinem designat. (Calvin). Eben so de Wette: „wir wissen, glauben fest, — vergl. unten 1. Joh. V, 18 — 20. *ὅμοιοι αὐτῷ* similes ipsi, Deo, cujus sumus filii. — Eben so de Wette: „ihm (Gott, nicht Christo), ähnlich u. s. w." Deßgleichen Lücke: „da im Vorhergehenden nur von Gott und den Kindern Gottes die Rede ist, und die Kindschaft Gottes der Grund ist von der Gottähnlichkeit, so kann auch *αὐτῷ* und *αὐτὸν* hier nur auf Gott bezogen werden. Eine zu eng gefaßte Analogie mit Coloss. III, 3. Röm. VIII, 29 und a. St. hat zu der falschen Erklärung von der Aehnlichkeit mit Christo verleitet."

ὅμοιος kann beides heißen ähnlich und gleich. Wenn Bretschneider in seinem Lexikon sagt: sic (i. e. par) semel in N. T. Jo. VIII, 55: *ἔσομαι ὅμοιος ὑμῶν, ψευστής*, essem vobis par, videlicet mendax, — so ist dieß nur eine Bretschneidersche Behauptung, die vorher schon bestimmt hatte, *ὅμοιος* könne an unserer Stelle auch nur so viel heißen als ähnlich. Wir übersetzen aber mit Luther: „werden ihm gleich sein." Die Spitze des Gedankens ist sonst abgebrochen: denn Gott ähnlich sind die Gläubigen ja schon hier, da in ihnen die *δόξα τοῦ θεοῦ* sich abspiegelt: 2te Cor. III, 18. Es paßt nicht zu dem vorigen da, wie Bengel sagt, ein ineffabile quiddam, etwas Unaussprechliches, was alle Begriffe übersteigt, weil es noch nicht erschienen ist, verheißen wird; es paßt nicht zu dem folgenden: „denn wir werden Ihn sehen wie Er ist."

Wenn nicht ein ganz Neues, von den jetzigen Zuständen nicht nur dem Grade nach Verschiedenes verheißen würde, nichts anderes als das Gottähnlichsein, welches hier bei den Gläubigen sich schon findet, wozu dann die besondere Begründung: „denn wir werden Ihn sehen wie Er ist"? — Wir sollen Gott gleich sein, — das ist

das Ziel der Erlösung, dieß der Synthronismus, auf den, wie Jener sagt, es abgesehen ist (vergl. Apoc. III, 21: der Ueberwinder soll sitzen *μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου*). — Was die Schlange im Paradiese in lügenhafter Weise den Menschen verhieß (— sie sollten Gott gleich sein: gottähnlich waren sie schon, im Bilde Gottes geschaffen), das verheißt hier der Wahrhaftige. Aber nicht so wird das Ziel erreicht, daß der Mensch das Gott gleich sein an sich reiße (wie jener König von Babel, Jes. XIV, 13. 14, — und der König von Tyrus, Ezech. XXVIII, 2): es ist uns erworben durch den, der, ob er wohl in Gottes Gestalt war (*ἐν μορφῇ θεοῦ*, Phil. II, 6: „Gott von Art") das Gottgleichsein nicht für einen Raub hielt (*οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*). — Das Gottgleichsein, hier verheißen, ist freilich „nicht eine pantheistische Gottgleichheit oder Einheit mit Gott, da die ewige Persönlichkeit der Kinder Gottes aufhörte" (Lücke). Aber damit ist sehr wenig erklärt, wenn es weiter bei Lücke heißt: „von einer mystischen Vergottung ist bei aller Tiefe und Innigkeit seines (des Johannes) Denkens keine Spur in ihm" — oder wie's in der ersten Ausgabe heißt: „gewiß weiß er (Johannes) nur von einer sittlichen Gottähnlichkeit, weit entfernt von einer mystisch erträumten Gottgleichheit, oder Vergottung." Nein, nicht bloß von einer sittlichen Gottähnlichkeit ist hier die Rede, (— die um so mehr abgeschwächt wird, wenn man, wie von Lücke geschiehet, das: Ihn sehen wie er ist, zu einem bloßen: ihn recht erkennen, herabsetzt): sondern, daß wir so sagen, von einer metaphysischen: nämlich wir sollen theilhaftig werden der göttlichen Natur — *θείας κοινωνοὶ φύσεως*, 2. Petr. I, 4. (Nun diese „Physis" stellt uns ja wohl recht mitten hinein in die himmlische Metaphysik). — Es findet sich allerdings öfters bei dem einen und andern der Mystiker im Mittelalter und auch später nicht bloß, daß sie an pantheistische Vorstellungen anstreifen, sondern sie werden hin und wieder davon überwältigt (des Meister Eckart zu geschweigen, der vorherrschend Pantheist ist,*) z. B. Scheffler, die deutsche Theologie, u. A. m.). Anders ist es schon bei Taulerus. Man siehet es ihnen an und fühlt es ihnen ab, sie ringen mit der Sprache diese Mystiker, indem sie das ineffabile quiddam aussprechen wollen, — und es will nicht gelingen, weil es eben zu den *ἄῤῥητα* gehört, die kein Mensch aussprechen, d. h. in menschlicher Sprache wiedergeben

*) Vergl. C. U. Hahn's Geschichte der Waldenser. S. 489 fg.

kann: aber daß, was von der Gottgleichheit oder Vergottung (— ein Wort, deß sich öfters auch Luther bedient, — deificatio der Mystiker) — die reineren Mystiker sagen, ein anderes Epitheton verdient, als das oben angeführte „erträumt", kann bei dem kein Zweifel sein, der sich das „Ihn sehen wie Er ist" nicht abschwächen läßt in das „Ihn recht erkennen" — „Ihn recht erkennen" — das ist gar nichts erklärt: denn das legt die Schrift schon hier den Gläubigen bei, „das ist das ewige Leben, sagt Christus zu seinem himmlischen Vater, daß sie dich erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum" (Joh. XVII, 3); da meint er aber doch „Ihn recht erkennen."

Nun was ist denn dieß Gottgleichsein? Was sehr wesentlich dazu gehöret ist eben dieß: Gott erkennen wie Er ist. Es hängen allerdings die beiden Sätze, — Ihn sehen wie Er ist und Ihm gleich sein so zusammen, daß das Erstere nur möglich ist, wenn wir Ihm gleich sind, in sein Bild verwandelt, wie auch Calvin bemerkt: Quoties (Deus) se visendum Patribus praebuit, non in sua essentia, sed sub symbolis semper visus est. Ergo tunc demum in se videbitur, quae nunc latet, Dei majestas, ubi ablatum fuerit mortalis hujus et corruptibilis naturae velum. Man vergl. 2. Mose XXXIII, 20: Niemand kann mein Angesicht sehen und leben. — Aber zugleich ist es ein wesentlicher, integrirender Theil der Herrlichkeit oder Gottgleichheit, die uns verheißen ist: Gott schauen, Ihn sehen wie Er ist, wie auch Lücke sagt: „das Schauen Gottes ist für die Kinder Gottes der höchste Preis und Lohn (Matth. V, 8). Dieses unmittelbare Schauen Gottes schließt in sich das selige Leben u. s. w." — Gott sehen wie Er ist, ist das Schauen, welches nicht bloß gradweise von dem Erkennen hienieden unterschieden ist, sondern wesentlich ein anderes: wir wandeln hier im Glauben, dort im Schauen. Es ist jenes, wie wir aus der Vergleichung mit 1. Cor. XIII, V. 12 sehen, ein abgeleitetes, ein reflektirtes, im Spiegel des Wortes (δι᾽ ἐσόπτρȣ ἐν αἰνίγματι — durch einen Spiegel): dann aber von Angesicht zu Angesicht. Wir sollen dann nicht mehr ἐκ μέρȣς erkennen: das Ganze des göttlichen Rathschlusses ist uns dann dargelegt; die Erkenntniß vom Ursprung des Bösen ist uns dann gegeben (diese Lehre vom Ursprung des Bösen ist jetzt, — wie Hamann sagt, — „eine Mausfalle des alten Sophisten") und das Ziel der Wege Gottes. Das Geheimniß der Dreieinigkeit Gottes, der Menschwerdung Gottes, der Versöhnung wird uns dann enthüllet sein; wie vielmehr Wesen und Werk

der Schöpfung, daß so ein Sprüchlein wie Haller's dann nicht mehr seine Anwendung findet: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist!" Wornach die Philosophie vergeblich trachtet, das ὄντως ὄν, das Wesen der Dinge zu erkennen; oder dessen sie sich fälschlich rühmet, sie habe ein Schauen des Absoluten, gehört zum Erbe derer, die Gott erkennen, wie sie von ihm erkannt sind.

Unsere Stelle hier wird durch eine andre Johanneische, Offenb. XXII, Vers 4. 5, noch in etwa erklärt, wo es von den Heiligen, von den Knechten Gottes heißt: „sie werden ihm dienen, und sehen sein Angesicht (ὄψονται τό πρόσωπον αὐτοῦ), und sein Name wird auf ihren Stirnen sein — und sie werden regieren (βασιλεύσουσιν) in die Aeonen der Aeonen." — Also gegen ein pantheistisches Aufgehen des Einzelnen im Ganzen wird eben so sehr protestirt als gegen eine solche Vergottung oder deificatio, welche die Creatur, das Geschöpf zu einem solchen Herrn machte, daß sie in sich selbst das Leben hätte (vergl. Joh. V, 26: „der Vater hat dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in sich selbst"). Eine solche Selbstständigkeit, Unabhängigkeit ist die von jenem stolzen Geiste erstrebte, der dort spricht: „Ich will dem Allerhöchsten gleich sein, meinen Stuhl setzen neben den Stuhl Gottes." Solcher Gedanke hat aber eben so viel Unvernunft in sich als er Unseligkeit gebieret. Dagegen Luther richtig: „die Creatur wird niemals Schöpfer werden." Und hier: „sie werden Gott dienen" (λατρεύσουσιν). — Aber sie werden auch regieren als Könige. Von ihnen, „wenn sie nun leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reiche" (Matth. XIII, V. 43), wird Kraft ausgehen, wie wir von Christo, dem erstgebornen Bruder, lesen: Kraft ging von ihm aus und heilete Jedermann. Wenn schon im Alten Testamente der heilige Sänger die Bitte ausspricht: „Gib deine Macht deinem Knechte" *) — und diese Bitte im Neuen Testamente in solchem Maaße erhört ist, daß ein Paulus sagen kann: „Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Christum," — und daß alle Dinge möglich sind dem, der da glaubet: was wird es dort für eine Macht sein, die den Heiligen gegeben ist, wenn sie herrschen in die Aeonen der Aeonen? Der Name Gottes auf ihrer Stirn (d. h. die Herrlichkeit, die sie Gott gleich macht), der sie als „die

*) Psalm 86, Vers 16.

Erstlinge der Creatur" (Jacob. I, 18) darstellt und erweiset, wird von der übrigen Creatur wohl erkannt und gewürdigt werden.

Sollen wir kürzlich noch einige Andeutungen von der Herrlichkeit der Kinder Gottes geben, da sie Gott gleich sein werden, so erinnern wir an Stellen wie Joh. XVII, 26: Christus wird seinen Jüngern den Namen seines Vaters also kund thun (γνωρίσει), daß die Liebe, womit der Vater den Sohn liebt, sei in ihnen, und Er in ihnen. — Die Kinder Gottes werden sich also erkennen und fühlen und schauen (— was sie jetzt nur glaubten) als die mit der Liebe Geliebten, womit der Vater den Sohn liebt, — und werden dadurch fähig und stark, mit dieser Liebe Gott wieder zu lieben und mit dieser Liebe alle Brüder zu umfassen, daß erfüllet wird, was Epheser III, V. 19 stehet („und ihr erfüllet werdet zu aller Gottes-Fülle"). Weiter wird zu der verheissenen Herrlichkeit gehören: die Kinder Gottes kommen zu der herrlichen Freiheit, da sie frei sind wie Gott, nichts Böses thun können, in der Kraft des unauflöslichen Lebens Jesu Christi (Hebr. VII, Vers 16), aller Macht des Todes, ja allem Wechsel von Licht und Finsterniß (Jacob I, 17)*) entnommen sind, daß nichts Verbannetes (πᾶν κατάθεμα — Offenb. XXII, V. 3) mehr hineingehet in die Stadt Gottes, kein Verführer von Außen, auch keine Reizung oder Lockung von Innen je mehr anfechten darf und kann. — Und eben darum gehen die Heiligen in die Ruhe Gottes ein: sie ruhen wie Gott ruhet von allen Werken (Hebr. IV, 10), was eben ausschließt dieß ruhelose, in die schlechte Unendlichkeit hineinweisende (um mit Hegel zu reden) Jagen nach immer größerer Vollendung, wovon die ganz oder halb rationalistische Lehre in Betreff der Ewigkeit so viel zu sagen weiß. — Die also zur Ruhe Gottes eingehen, gehen auch ein in die Freude des Herrn (Matthäi XXV, V. 21), werden seiner Seligkeit theilhaftig. Faßt man nun das Gesagte zusammen, so wird man finden, daß bei dem Gottgleichsein nicht bloß von ethischen Verhältnissen, sondern auch von dynamischen, von metaphysischen die Rede ist.

Vers 3. *Καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ᾽ αὐτῷ, ἁγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι.*

ἐπ᾽ αὐτῷ — in ipso, Deo. (Bengel). Eben so Lücke: „ist

*) *Τροπῆς ἀποσκίασμα.*

nicht auf Christum zu beziehen, sondern auf das nächstvorhergehende Subject Gott." — Davon wird eben Christus unterschieden durch das ἐκεῖνος.

Die ἐλπὶς ἐπ' αὐτῷ ist die auf Ihn sich stützende, in Ihm ruhende Hoffnung; (Apost. XXIV, 15 heißt es ἐλπ. ἔχειν εἴς τινα). Das ist die Hoffnung der Hoffnungen, Kern und Summa aller Hoffnungen, man werde Gott sehen, wie Er ist, werde Ihm gleich sein. Wer diese Hoffnung hat, der reinigt sich, gleichwie Er rein ist; wer dieß herrliche Erbe der Heiligen im Lichte erkennt, dieses Ende des Glaubens, diesen Lohn der Treue, der verkauft das Erbe nicht für schnöden Sündengenuß, für die zeitliche Ergötzung der Sünde, sondern ist stark, dieß alles zu verachten, was hier die Welt darbietet, wie Moses Egyptens Herrlichkeit verschmähete, da er ansahe die Belohnung. — Diese Hoffnung dringet, die Sünde als ein Fremdes abzulegen, und macht den Geist verlangen und dürsten nach Gerechtigkeit als seinem Elemente: in heiliger Ungeduld kann man den Augenblick kaum erwarten, da die Hülle abgestreift (— das velum, wie es Calvin nannte), welche uns die Herrlichkeit Gottes zu schauen noch verhindert. Wo der Schatz ist, da ist das Herz: das πολίτευμα, — Bürgerrecht und Wandel, ist im Himmel. Phil. III, V. 20; cf. 2. Petri III, V. 13. Weil wir einen neuen Himmel erwarten und eine neue Erde, sollen wir Fleiß thun, unbefleckt und untadelich vor ihm erfunden zu werden.

ἁγνός und δίκαιος sind nicht synonym, und gehet dieses aus der Vergleichung von Cap. II, 29 — III, 7 keineswegs hervor. Jenes ist mehr verwandt mit ἄσπιλος, ἄμωμος, ist das lateinische castus. So z. B. 1. Petri I, 22: τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας, — „als die da keusch gemacht haben ihre Seelen im Gehorsam der Wahrheit." Für δίκαιος und δικαιοσύνη wäre hier kein Platz. — So wird das ἁγνίζειν neben καθαρίζειν gesetzt: Jacob. IV, V. 8 καθαρίσατε χεῖρας, — ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι — machet keusch eure Herzen ihr Doppelherzigen. — Das ἁγνίζει ist also mit dem καθαρίζει Cap. I, 7 nahe verwandt und doch wieder unterschieden, weil letzteres immer gebraucht wird, wo von Entsündigung, Tilgung der Schuld, Wegnahme des Fluches die Rede ist, z. B. Hebr. I, 4 „hat gemacht die Reinigung — (καθαρισμὸν) unserer Sünden."

Vers 4. Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

Der Apostel kommt hier auf das frühere Thema, die Bestreitung des mit den andern gnostischen Irrthümern (z. B. der Leugnung der Menschwerdung Gottes, Leugnung der Entscheidung im Gericht, *) wovon Cap. II, V. 29 und Cap. III, 1. 2. reden) zusammenhängenden Antinomismus zurück. Aber es ist nicht bloße Wiederholung, das vorher Abgehandelte erscheint hier in einem neuen Zusammenhange, mit neuen Bestimmungen. Johannes führt jetzt aus, was Sünde ist, was ihr Wesen (ἀνομία, Gesetzlosigkeit, Abweichung vom Gesetz); was ihr Ursprung, — sie ist vom Teufel (V. 8); von seinem Willen und seiner Lust gefangen ist, wer sie thut, wer seine Brüder haßt wie Cain (ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν V. 12) — und wohin sie führt — zum Tode, zum ewigen Verderben: denn ein Todtschläger (einer der seinen Bruder haßt) hat nicht das ewige Leben in ihm bleibend: die Liebe Gottes kann nicht in ihm bleiben. Was die Sünde um so abscheulicher macht, und uns um so mehr soll vor ihr erzittern machen, ist, daß sie um das herrliche Erbe (Cap. III, 1. 2) uns betrügt **), — und daß sie (namentlich die Lieblosigkeit) die Liebe des Herrn verkennt oder vielmehr verleugnet, der sein Leben für die Brüder gegeben hat, damit wir auch das Leben für die Brüder gäben. Vorher, Capitel II, wurde gezeigt, wie Eigenliebe und Weltliebe mit der Liebe zum Vater unverträglich ist: jetzt, wie die Sünde, namentlich diese böse Eigenliebe, welche den Bruder aus dem Herzen stößt, unvereinbar mit dem Glauben an den ist, der erschienen ist, unsre Sünde wegzunehmen. Auch gilt keine Entschuldigung, man sei zu schwach, Fleisch, Welt, Hölle seien zu mächtig: denn Er, der Sohn Gottes, ist erschienen, die Sünde wegzunehmen, und die Werke des Teufels zu zerstören.

Es beginnt also die neue Verwarnung vor der Sünde mit einer Definition der Sünde: die Sünde ist ἡ ἀνομία, die Abweichung vom νόμος, vom Gesetz. Es ist diese Definition von der Sünde die einfachste, und doch zugleich die inhaltreichste und erschöpfendste. — Alles also, was wider den νόμος, das Gesetz Gottes ist, sei es nun

*) „Welche sagen, die Auferstehung sei schon geschehen."

**) Vergl. Hebr. II, V. 3: „Wie wollen wir entfliehen, wenn wir eine solche Seligkeit nicht achten?"

die böse That oder die böse Lust,*) — jede Abweichung vom Gesetz (— also auch die mit der Erbsünde angeborne böse Lust) ist Sünde. Diese Definition, daß die Sünde die ἀνομία ist, macht jede Apologie derselben unmöglich. Die rationalistische, pantheistische (dualistische), antinomistische Leugnung oder Beschönigung der Sünde ist nur da möglich, wo man den objectiven Maaßstab zur Beurtheilung von Recht und Unrecht, der im νόμος, in dem Gesetze Gottes gegeben ist, nicht hat oder nicht anerkennt. — Solcher Leugnung der Sünde nun gegenüber, da die Sünde theils als unvermeidliche Folge der ursprünglich von Gott mit anerschaffenen Schwachheit, theils als nothwendige Entwicklung der sich geltend machenden oder erwachenden Freiheit dargestellt wird, bezeuget hier der Apostel: die Sünde ist die Abweichung vom Gesetz, also alles, was mit Gottes Ordnung, Plan und Willen (— denn das Gesetz ist der ausgesprochene Wille Gottes) nicht übereinstimmt.

So man diese Bedeutung der hier von Johannes gegebenen Definition von Sünde, die hier angedeutete Stellung dieser Definition im Context verkennt, zerplagt man sich vergeblich, das Verhältniß von ἁμαρτία zur ἀνομία ausfindig zu machen, und um so vergeblicher da, wie de Wette richtig bemerkt, „aus Johanneischem Sprachgebrauch, in welchem sonst ἀνομία nie vorkommt, das Verhältniß beider Begriffe nicht erhellet." „Ἁμαρτία scheint der weitere, — heißt es bei de Wette, — ἀνομία der engere, bestimmtere und stärkere Begriff, eigentliche Verbrechen, Laster und dergleichen einschließend, zu sein. Wahrscheinlich Gedanke: Hütet euch vor der Sünde und spielet nicht mit ihr u. s. w." — Aehnlich Baumgarten-Crusius, der hier „keine Definition der Sünde, wie die Schulen annehmen, sondern Steigerung ihres Begriffs" finden kann. Aber was soll diese Steigerung hier?

Wenig genügend ist hier auch, was Bengel sagt: ἀνομία iniquitas, — horribilius quiddam, apud eos praesentim, qui legem et Dei voluntatem magnifaciunt, sonat, quam ἁμαρτία peccatum. — Die Lücke'sche Erklärung ist im Ganzen zu acceptiren, wenn er sagt: „Johannes stellt aus christlichem Princip den Satz fest, daß die Sünde (in welcher Art und Gestalt sie auch erscheint) nichts Anderes sei, als der Widerspruch gegen das von

*) „Ich erkannte die Sünde nicht, wo das Gesetz (ὁ νόμος) nicht gesagt hätte: Laß dich nicht gelüsten."

Christo geoffenbarte, jeden sittlichen Mangel und Fehl ausschließende Gesetz Gottes." — Nicht so beistimmen kann man, wenn vorher gesagt wird: „die ἀνομία, im biblischen Sprachgebrauch weniger die Gesetzlosigkeit als die Gesetzwidrigkeit, bezeichnet die Sünde in ihrer bestimmten objectiven Beziehung auf das Gesetz als Widerspruch dagegen. Liegt nun an sich darin eine Verstärkung des sittlichen Momentes, wenn ein bestimmtes, bewußtes Gesetz übertreten wird, so wird der Begriff noch mehr geschärft und verstärkt, wenn der νόμος der göttliche ist." — In wie schwankendem Sinne das ἄνομος (— und dem also entsprechend wohl auch die ἀνομία) in der heiligen Schrift genommen wird, sehen wir aus der Vergleichung von 1. Cor. IX, V. 21 mit 2. Theff. II, V. 8. Dort ist der ἄνομος offenbar der mit den heidnischen ἀνόμοις oder Gesetzlosen als Gesetzloser Erscheinende (ist es aber nicht, sondern ist ἔννομος Χριστῷ); — hier ist es der allem Gesetz feindliche Widerchrist, der Zeit und Gesetz ändert, dasselbe aufheben will. — Nicht zu übersehen ist denn auch die Bemerkung Lückes, daß dem Begriffe ἀνομία genau genommen, kein hebräischer Ausdruck entspricht, und in den LXX ἀνομία fast für jeden hebräischen Ausdruck der Sünde gebraucht werde. Um so erklärlicher ist es denn, wenn Johannes das ἀνομία im weitern Sinne gebraucht.

Vers 5. *Καὶ οἴδατε, ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ· καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι.*

ἐφανερώθη, ἵνα — ἄρῃ, cf. Joh. I, 29. Durch seinen Tod hat Christus die Sünde im Fleische verdammt, aufgehoben, weggenommen: das ist der Endzweck seiner ganzen Erscheinung, die Sünde wegzunehmen, zu tilgen, und dadurch auch den Tod zu nichte zu machen (*Ἰησ. Χρ. καταργήσαντος τὸν θάνατον.* — II. Tim. I, V. 10), und dem die Macht zu nehmen, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel (cf. 1. Joh. III, 8), wie denn auch der Engel des Herrn dem Joseph dieß als Endzweck der Erscheinung Christi und als die Summa seines Wirkens ankündigt: Er wird sein Volk selig machen von seinen Sünden (*σώσει — ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν*, Matth. I, 21). — Wer also darin verharret, der Sünde zu dienen, der verkennet den Endzweck der Erscheinung Christi, und vereitelt, so viel an ihm ist, die Liebes-Absicht Christi.

„φανερωθῆναι ist hier, wie C. I, V. 2 und 1. Tim. III, 16 von der ersten Erscheinung Christi zur σωτηρία gebraucht, vergleiche 1. Petri I, 20" (Lücke). So gehört auch Hebr. IX, 26 hieher: εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτȣ̃ πεφανέρωται.

Das ἡμῶν (bei ἁμαρτίας) mit Bengel, Griesbach, Knapp, Lücke u. A. anzunehmen, ist mehr gerathen als mit Lachmann es zu streichen: wäre es unecht, so wäre es allerdings auffallend, daß Johannes hier an dieser Stelle nicht τὴν ἁμαρτίαν schreibt (Lücke).

Die zwei Hauptfragen bei Vers 5 sind die: 1) wie das ἵνα τὰς ἁμαρτίας — ἄρῃ zu verstehen und 2) in welcher Verbindung das Folgende καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ ȣ̓κ ἔςιν zu denken sei."

Das τ. ἁμαρτίας ἡμ. ἄρῃ weiset uns auf Joh. I, 29 zurück, wo Johannes der Täufer von Christo sagt; ἴδε ὁ ἀμνὸς τȣ̃ θεȣ̃, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τȣ̃ κόσμȣ. — Allgemein anerkannt ist, daß Johannes I, 29 im Blick auf Jes. 53, 7 gesprochen ist: der Messias, der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird, trägt die Sünde in dem zweifachen Sinne: er büßet für sie und nimmt sie weg. — Wollte man auch das נָשָׂא wiedergeben mit wegtragen, so kann das סָבַל, was gleich daneben stehet doch nicht anders übersetzt werden als: tragen. — Wenn 4. Mose 14, V. 3 der Herr den Kindern Israels sagen läßt, ihre Kinder sollen 40 Jahre Hirten sein in der Wüste, und ihre (der Väter) Hurerei tragen, (וְנָשְׂאוּ אֶת־זְנוּתֵיכֶם) — so kann dieß doch nicht heißen wegtragen, sondern büßen. Eben so ist es mit den Stellen Ezech. 23, 35, Levit. 24, V. 15, dann mit den Stellen, wo von Aaron und seinen Nachkommen gesagt wird: sie tragen die Sünde des Volkes. — Lev. X, V. 17: Aaron und seine Söhne sollten essen das Sündopfer, damit sie die Missethat der Gemeine trügen und sie versöhneten vor dem Herrn. — Durch das Büßen der Sünde, indem ein Sühnopfer für sie dargebracht wird, kommt eben die Vertilgung, das Wegnehmen der Sünde zu Stande. Recht anschaulich wird uns dieß durch das gemacht, was am großen Versöhnungstage geschah: nachdem die Sühnung geschehen durch den Tod des Einen Bockes, so trägt der andere, der Azazel *), die Sünde, welche auf ihn gelegt war, weg in die Wüste

*) Nicht etwa „für den Teufel," wie die ganz verfehlte Erklärung in Hengstenberg's Christologie es will.

(וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֺנֹתָם). Der Bock, auf den die Sünde des Volks gelegt und bekannt war, gehet frei aus, und zwar dadurch ist die Freiheit erworben, daß der andere Bock, auf welchen die Sünde nicht gelegt war, als Sündenopfer geschlachtet wird. (Levit. XVI.)

Indem nun Christus, was Er zu Einem Male der ganzen Welt erworben hat, dem Einzelnen zurechnet und ihm Macht gibt, es sich zuzueignen, so wird dadurch fort und fort in dem Einzelnen die Sünde weggenommen und getilgt. Das *αἴρειν τ. ἁμαρτίας* ist also prägnant für: büßen und wegtragen. Christus ist erschienen, daß er, unsre Sünde büßend, sie wegnehme. — In dem Wegnehmen der Sünde liegt zugleich das Vergeben derselben: und daß diese Sündenvergebung nach neutestamentlichen Analogien, z. B. Matth. IX, 3. 6 „nicht nur Gott zukommt,“ sondern des Menschen Sohne, der Macht schon auf Erden hatte, Sünde zu vergeben, vielmehr jetzt zur Rechten Gottes solche Macht hat, ist über jeden Zweifel erhaben, vergl. auch Jes. 43, 25 u. s. w., wo der, so die Sünden tilgt und ihrer nicht gedenkt, der ist, den Israel hat dienen (arbeiten) lassen um seiner Sünde willen; was ja offenbar, hinweisend auf Jes. 53, der Messias ist.

Was nun den zweiten Satz Vers 5 betrifft: „und ist keine Sünde in ihm,“ so ist derselbe allerdings „ätiologisch zu nehmen,“ „so daß die Sündlosigkeit Christi als die Bedingung seiner sündentilgenden Kraft erscheint.“ Das fordert, wie der ganze Zusammenhang, so die Beziehung auf Jesaias 53, wo es (V. 9) so hervorgehoben wird: Er hat keine Sünde gethan, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden worden. Weil der Herr ist der Heilige, *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*, kann er die Sünde wegnehmen (Hebr. VII, Vers 26). Die Einwendung Lücke's, es müßte dann *ἦν* heißen, nicht *ἐςὶ*, ist kaum der Widerlegung werth. Wie matt würde es klingen, wenn es hieße: und war keine Sünde in ihm? — Dazu paßt das Präsens *ἐστὶ* zu dem folgenden Präsens: *οὐχ ἁμαρτάνει*. — Damit, daß der Satz: in Ihm (dem Einigen Gerechten, cf. oben Cap. II, 1. 2) ist keine Sünde, — zunächst auf das Vorige zurückweiset, die Ursache nennt und hervorhebt, warum Christus die Sünde wegnehmen konnte, ist gar nicht gesagt, daß nicht zugleich auf das Folgende hingewiesen wäre: weil in Ihm keine Sünde ist, so kann auch nur Gemeinschaft mit Ihm haben, in Ihm sein und bleiben, wer nicht sündigt.

Vers 6. *Πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων, ὀυχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων, ὀυχ ἑώρακεν αὐτὸν, ὀυδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.*

ὀυχ ἁμαρτάνει mit de Wette erklären: sündigt nicht, der Idee nach" — gehet freilich nicht. — Lückes Erklärung in der ersten Ausgabe führt weiter. „Daß *ὀυχ ἁμαρτάνει* die Schwachheitssünden (vergl. II, 1) ausschließe (— heißt es bei ihm —) versteht sich von selbst. Es ist aber nicht das bloße Streben wider die Sünde und nach der *ἀγνοτης* gemeint." Der Zusatz freilich: „auf das Ideal des sündlosen Christus gerichtet, denkt Johannes an keine Bedingtheit und Beschränktheit seines Satzes," macht alles wieder dunkel. In der neuen Auflage scheint derselbe Gedanke ausgesprochen zu sein. Es heißt: „Johannes beschreibt hier das Wesen, die Idee der Gemeinschaft mit Christo, wie sie wahrhaft ist; daher das Präsens *ὀυχ ἁμαρτάνει*. Daraus folgt freilich, was in der Wirklichkeit sein soll und nicht sein darf, aber dies ist nicht ausgedrückt." — Dagegen müssen wir nun zuerst bemerken, es wäre eine sehr überflüssige Behauptung, wenn uns Johannes sagen wollte, daß der Mensch, wenn er der Idee (d. h. doch Gottes) entspricht, nicht sündige: wer weiß das nicht! Davon handelt es sich hier gar nicht, uns zu sagen, was „die Idee der Gemeinschaft mit Christo ist," — „was in der Wirklichkeit sein soll": Johannes sagt uns, was in der Wirklichkeit bei denen ist, die in Christi bleiben, nämlich, daß sie nicht sündigen. Johannes hat es hier mit realen Zuständen zu thun und will uns hier, wie an andern Stellen des Briefes, die Kennzeichen anführen, woran man erkennen kann, ob einer den Herrn liebt oder nicht, Kind Gottes ist, — oder vom Argen. Sündigen oder nicht sündigen, — Gerechtigkeit üben oder die Sünde thun, — das sind die Zeichen, um den eignen oder den Stand Anderer zu erkennen. Wie aber kann das gesagt werden, der Christ sündige nicht, und nun gar mit dem verstärkten Nachdrucke im folgenden Satze: jeglicher, wer da sündigt, hat ihn nicht gesehen noch erkannt? Dieß kann nun nichts anders heißen als: er wandelt im Geiste, daß das Fleisch nicht thun darf, was es will; — er lebt nicht mehr in der Sünde, es ist nicht seine That; — die Sünde ist ihm ein Fremdes worden, der alte Mensch, der an der Sünde Lust hat, ist ihm ein Nicht-Ich geworden, sein Ich ist nun Christus. Aehnlich Bengel: Bonum justitiae in eo non superatur a malo peccati. Eben so Calvin: quia non regnat in ipsis (fidelibus) peccatum, Joannes dicit, eos non peccare. — Der gleich folgende Satz:

„wer da sündigt, hat ihn nicht gesehen noch erkannt" — wiederholt und bestätigt in negativer Weise den vorigen Satz. Es kann dieß nicht heißen: wer noch Sünde habe (cf. oben Cap. I, V. 8 — 10), d. h. die Regungen des alten Menschen noch fühle, — sei noch nicht bekehrt, habe noch nie den Herrn erkannt: Johannes hat in der angedeuteten Stelle (Cap. I, V. 8) das Gegentheil gesagt, daß der sich selbst betrüge, wer da sagt, er habe keine Sünde. Das Sündigen, oder Sündethun, was mit der Kindschaft Gottes unvereinbar ist, das ist also das von der Sünde beherrscht sein, da man in der Sünde als in seinem Elemente lebt

Schwieriger ist das Perfectum in ἑώρακε und ἔγνωκε zu erklären. Man macht es sich zu leicht, wenn man sagt, offenbar habe Beides eine präsentische Bedeutung. Wenn dieß auch von ἔγνωκε gesagt werden kann („es bezeichne nach allgemeinem Sprachgebrauch das Resultat des Kennens, den gegenwärtigen Besitz der bisher gewonnenen Erkenntniß"), so muß man doch dem ἑώρακε die Bedeutung eines Perfectums lassen (die Instanz von Johannes IX, 37 hergenommen, will nichts sagen). — Müssen wir aber dabei bleiben, daß οὐχ ἑώρακεν heißt: **hat** ihn nicht gesehen, so gehört dieses Wort mit dem oben Cap. II, V. 19 erwähnten zusammen, da von Johannes ausgesprochen wurde, diejenigen hätten nie zu ihnen, den rechten Jüngern des Herrn gehört, welche nicht bei ihnen geblieben wären. — Unsere Stelle würde dann sagen: der hat nie Christum erkannt, also nie recht erkannt, daß in Christo ἀλήθεια ist *). — Es wäre dann Steigerung des vorigen Gedankens in der ersten Hälfte des Verses: wer in ihm bleibt, also Gemeinschaft mit ihm hat, sündigt nicht. Nun ging es noch weiter: ja, wer da sündigt, stehet nicht allein **jetzt** in keiner wahren Lebensgemeinschaft mit Christo: er hat **nie** darin gestanden. — Es lehnte sich dann diese zweite Hälfte Vers 6 nicht nur um so stärker an das Wort V. 9: der von Gott Geborne sündigt nicht und **kann** nicht sündigen, sondern bereitete es vor und schlösse es schon in sich, wie auch das Cap. V, V. 18 Ausgesprochene. — Die Erklärung **Bengels** von οὐχ ἑώρακεν αὐτόν, non vidit illum, in ipso peccati momento talis fit, ac si eum nullo viderit modo, — ist theils Umgehung der eigentlichen Schwierigkeit, theils große Abschwächung des aposto-

---

*) cf. Eph. IV, 21; εἴγε — so ihr anders — siquidem, — so ihr ja erkannt habt, daß in Christo Wahrheit ist.

lischen Gedankens. — Daß ὁρᾶν hier nur von dem Sehen im Geiste (Bengel: non videt spiritu, quamvis forte de facie in carne eum viderit) verstanden werden könne, folgt aus dem Gesagten von selbst; aber eben so wenig kann es hier bedeuten, die bloß „historische Kunde von Christo, da er den Menschen gleichsam vor Augen gestellt wird. Gal. III, 1. „Joh. III, 11. 32 wird das ὁρᾶν von solchem geistigen Sehen auch gebraucht. Es ist also so viel als γινώσκειν, fällt dem Hauptbegriff nach als synonym mit ihm zusammen, — und ist doch auch wieder von demselben zu unterscheiden. Wie aber? Ist ὁρᾶν nicht das Sehen mit den leiblichen Augen, ist es eben so wenig „ein bloß historisches Wissen oder Kundehaben von Christo", — und doch von γινώσκειν unterschieden, so würde es mehr auf die geistige Intuition, die geistige Anschauung hinweisen, und das γινώσκειν auf die mehr durch Reflexion, auf dem Wege der Dialektik und der Forschung gewonnene Erkenntniß. Jenes ist mehr verwandt mit der σοφία, — dieses fällt mit der γνῶσις zusammen. Wenn man nun dem Einen vor dem Andern keinen Vorrang zuerkennt, so nimmt man auch οὐδὲ „nur als anreihend" an, was denn auch die Sprache gestattet.

Vers 7. *Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστι, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν.*

Niemand verführe euch: vor Nikolaiten und Antinomisten warnt hier Johannes, die der Gnade sich rühmen, und zu den Gerechten wollen gezählt sein, obwohl sie von der Herrschaft der Sünde nicht erlöset sind. Nein, nicht so: wer die Gerechtigkeit thut (vergl. oben Cap. II, V. 29), der ist gerecht, der trägt das Bild deß an sich, der erschienen ist, die Sünde wegzunehmen: er ist gerecht wie Jener (Christus) gerecht ist. — Die Erklärung Lückes, Johannes „spreche hier überall nicht von den Stufen der Strebenden, sondern dem idealen und absoluten Unterschiede zwischen der christlichen Tugend und Frömmigkeit (hier die δικαιοσύνη) und der Sünde überhaupt" — erklärt nichts und ist schon oben widerlegt. — Eben so nichts sagend ist die Erklärung de Wette's: „Nur, wer mit strenger Vermeidung aller Sünde Gerechtigkeit übt, der ahmt das sittliche Vorbild seines Herrn nach." „Johannes, sagt de Wette vorher, fordert wirkliche Ausübung der δικαιοσύνη, — Gerechtigkeit, Heiligkeit überhaupt im strengen, jede Sünde ausschließenden

Sinne.“ — Da nun auch bei den in der Heiligung Gefördersten eine Heiligkeit in einem, jede Sünde (also auch Erbsünde, sündliches Gelüste) ausschließenden Sinne sich nicht findet, so hätten wir hier, wie auch Lücke will, nur an den idealen und absoluten Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Sünde zu denken, oder mit andern Worten, an das, was das Gesetz fordert: doch wer weiß nicht, daß das Gesetz vollkommene Heiligkeit fordert? — Aber von solcher Forderung, und den idealen Zuständen der Menschen ist hier nicht die Rede, sondern von den realen Zuständen der Kinder Gottes oder derer, welche Gottes Wort Gerechte nennt (vergl. Matth. XXV, V. 46), daß es eben die sind, welche die Gerechtigkeit thun (— oder, wie's nachher heißt, die Gebote Gottes halten). Die sind gerecht, wie Er gerecht ist: Er hat ihnen seine Herrlichkeit gegeben (Joh. XVII, Vers 22), mit dem Rocke der Gerechtigkeit, mit dem Schmucke seiner Heiligkeit sie gekleidet (Jes. 61, V. 10), daß Er von ihnen sagen kann: Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin. — Mit der hier gegebenen Erklärung stimmt in der Hauptsache die von Bengel und Calvin zusammen. Jener sagt: Fallit, qui sine justitiae factis se justum perhiberi posse putat. — Calvin: Multi libenter sibi persuaderent, se habere sepultam in cordibus justitiam, dum pedes, et manus et oculos palam occupat iniquitas. Calvin führt hier passend die Stelle im Briefe an die Galater an (Cap. V, 25): „so ihr im Geiste lebet, so wandelt auch im Geiste,“ d. h. beweiset damit, daß ihr das geistliche Leben habet, indem ihr in des Geistes Kraft einhergehet und das Fleisch kreuzigt.

Vers 8. *Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, ἐκ τȣ̃ διαβόλȣ ἐστίν· ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.*

Dieß die Antithese zu dem Vorigen: wer Sünde thut, d. h. in der Sünde als in seinem Elemente lebt (vergl. oben V. 4. 6), von ihr beherrscht wird, der steht auf der Seite des Argen, ja noch mehr, er erweiset sich damit als ein Kind des Argen; er thut seines Vaters, des Teufels Lust (Joh. VIII, V. 44: *τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν*), der ein Mörder und Lügner von Anfang ist, — von Anfang an sündigt. Nachdem der Apostel das herrliche Kleinod der himmlischen Berufung uns gezeigt hat, — wir sollen Gott sehen wie Er ist, Ihm gleich sein, — läßt er uns nun

auch in die tiefen Abgründe des Elends, der Schuld und der Schande hinabsehen, in welche wir durch die Sünde stürzen: sie macht uns zu Kindern des Teufels. Die vermeinte Freiheit der Fleischlichen, derer, die von Unten sind (Joh. VIII, 23), nicht von Oben wiedergeboren, ist schmähliche Knechtschaft: sie sind gefangen — von ihm, dem Satan, zu seinem Willen (ἐζωγρημένοι — εἰς τὸ ἐκείνȣ — nicht Gottes, sondern des Teufels — θέλημα, 2. Tim. II, V. 26). — Man vergl. Luc. XI, V. 21. 22: der Starke bewahrt seinen Pallast, bis der Stärkere kommt. — Doch hier ist nicht sowohl die Rede vom Zustand der Menschen, ehe der Sohn Gottes gekommen und die Werke des Teufels zerstört hat, sondern von dem Zustande derer, welche, nachdem der Erretter gekommen ist, der die Werke des Teufels zerstört, dieses Heil von sich weisen: das sind die υἱοὶ τȣ̃ πονηρȣ̃, τέκνα τȣ̃ διαβόλȣ, wie es Vers 10 heißt. — Wenn irgend etwas, so muß dieses die Sünde greulich und abscheulich machen, daß sie uns zu Kindern des Teufels macht.

Die Erklärung: „wer Sünde thut, der ist, eben in so fern er sündigt, vom Teufel, ein Kind des Teufels“ (Lücke), ist nicht nur eine Abschwächung, sondern auch eine Alterirung des apostolischen Gedankens. Das „insofern“, was hineingeschoben ist, macht ja alles schwankend und schwebend, zumal wenn es dabei weiter heißt: „Ein zwischen Gotteskindschaft und Teufelsgemeinschaft in der Mitte liegendes gibt es für diesen Standpunkt auf den Principien nicht.“ Als wenn das so ein subjectiver Johanneischer Standpunkt wäre!

Der Teufel sündigt ἀπ᾽ ἀρχῆς — von Anfang: das ist freilich nicht manichäisch zu verstehen: denn er ist nicht bestanden in der Wahrheit. „Die Engel, die ihr Fürstenthum nicht behielten, sondern verließen ihre Behausung, sind gebunden mit Ketten der Finsterniß.“ Calvin: Neque tamen duo adversa principia cum Manichaeis fingenda sunt. Diabolum enim scimus non natura nec creationis origine, sed defectionis suae origine malum esse. Eben so Nitzsch: „vielmehr hilft die Lehre vom Satan das Böse von göttlicher Ursprünglichkeit und Ewigkeit ausschließen.“ — System, 3. Aufl. S. 212. — Lücke will das „von Anfang an“ nicht verstanden wissen, seit dem Fall des Teufels, „denn diese Relation liege durchaus nicht im Zusammenhange und wäre durchaus müßig. Es beziehe sich auf den Sündenfall der Menschen; der Teufel, nachdem er die Sünde in die Welt gebracht, so höre er nicht auf als ἄρχων τȣ̃ κόσμȣ die Menschen zur Sünde zu reizen, so daß alle Sünde von ihm komme, dem Urheber der Sünde.“ Das Letztere ist nun ganz gut:

aber bekommt dieser Gedanke, alle Sünde kommt von ihm, dem Urheber der Sünde, nicht eben dadurch einen größern Nachdruck, wenn man das „ἀπ' ἀρχῆς" — mit versteht von dem Anfang, da der Teufel Teufel wurde? So Bengel: ex quo diabolus est diabolus. Eben so Calvin: nihil aliud vult Joannes, a creatione mundi fuisse apostatam: et inde nullum spargendi in homines sui veneni finem fecisse. Eben so wird in der Stelle Joh. VIII, Vers 14 (— worauf ohne Zweifel unsre Stelle hier zurückschauet) beides in sehr innige Beziehung (— also keine „müßige Relation) gebracht: die Lehre, daß der Teufel ein Vater der Lüge ist und die Lehre, daß er ein Menschenmörder von Anfang (d. h. Zerstörer des dem ersten Menschen geschenkten Lebens) ist. Eben weil der Teufel der Vater der Lüge ist, „verhält er sich zu allen menschlichen Sündern als der frühere und als der verführende Anfänger" *) (Nitzsch. S. 211). — Ohne das Erste ließe sich das Letztere viel schwerer denken. Der zur Sünde Verführende tritt als der ἄρχων τȣ̃ κόσμȣ, — als der Fürst in dem Reiche der Finsterniß um so mehr in seiner erschrecklichen Gestalt (Majestät nennt es Luther gar einmal) vor unser Auge, wenn wir das: ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει erklären wie Bengel: ab initio peccavit, et omnium peccatorum causa est, et adhuc peccat: peccat, (cumulatiore indies reatu,) et ad peccandum inducit. Nunquam satiatur.

Εἰς τȣ̃το ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃, ἵνα λύσῃ τα ἔργα τȣ̃ διαβόλȣ.

Dieß ἐφανερώθη hier Vers 8 weiset auf das Vers 5 zurück. Johannis Weise ist es, Sätze, die sich aufeinander beziehen, und von Paulus wohl in Eine Periode hineinverschlungen wären, nebeneinander zu stellen. So hier Vers 5 und Vers 8: Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß er unsere Sünde wegnehme, — und dadurch die Werke des Teufels zerstöre. Denn eben dadurch, daß Christus die Sünde wegnimmt, sie versöhnt, geschiehet es, daß er Satans Gewalt zerstört, der nur in der Finsterniß herrscht und durch dieselbe. Vergl. Col. II, V. 14 — 15: ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον — προσηλώσας αὐτὸ τῷ ςαυρῷ, ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς ꝛc. — Hier V. 8 erblicken wir die Erfüllung der Verheissung, den ersten Menschen im Paradiese gegeben: „derselbe wird dir

*) „Zu allem Heiden- und Weltthum (heißt es weiter bei Nitzsch) als ein Patronus, Fürst und Vater — ἄρχων τȣ̃ κόσμȣ."

(der Schlange) den Kopf zertreten." — Christus wird hier Sohn Gottes genannt, um hervorzuheben, daß kein bloßer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος) Satan den Starken hätte binden und seinen Harnisch, darauf er sich verließ, ihm nehmen können.

εἰς τȣ̃το — diabolus peccandi finem non facit: peccatum solvere, Filii Dei opus est. (Beng.)

„ἵνα λύσῃ". — Daß λύειν auch ein gewaltsames Zerbrechen, Zerstören bedeuten könne, sehen wir aus Ev. Joh. II, Vers 19: „λύσατε τὸν ναὸν," zerbrechet diesen Tempel. — (Aehnlich das lateinische solvere und dissolvere, z. B. bei Tertullian: nobis, homicidio interdicto, etiam conceptum utero, dissolvere non licet. Apolog. C. IX.) — So auch Röm. XIV, V. 20: μὴ κατάλυε τὸ ἔργον τȣ̃ θεȣ̃, zerstöre, verderbe nicht. — Bengel bleibt mehr bei der nächsten Bedeutung von λύω = solvo, „auflösen", stehen, wenn er zu τὰ ἔργα hinzufügt: opera contortissima, quae solvere, res digna erat Filio Dei. — Obwohl wir nun das nicht thun, sondern λύειν im weitern Sinne nehmen, so lassen wir uns doch gerne durch dies Bengel'sche Wort daran erinnern, daß die Erlösung durch Christum im höchsten Sinne ist, was Horaz dort sagt von jener Sache: est dignus vindice nodus.

τὰ ἔργα τȣ̃ διαβόλȣ. — „Unter den ἔργοις τȣ̃ διαβόλȣ, — sagt Lücke — ist die mannichfaltige (daher der Plural), die Sünde der Menschen hervorbringende Wirksamkeit des Teufels als ἄρχων τȣ̃ κόσμȣ zu verstehen." Diese Erklärung ist wohl nicht unrichtig, aber auch nicht erschöpfend, und nicht genau. Man kann nicht sagen, diese Wirksamkeit „hat Christus durch seine erlösende und versöhnende Thätigkeit zerstört." — Denn er gehet ja umher der Teufel wie ein brüllender Löwe und sucht', wen er verschlinge, (vergl. auch Epheser VI, V. 10; Offenb. Joh. XII, V. 10): aber seine Macht ist ihm genommen, der Harnisch, darauf er sich verließ, so daß die von ihm Gefangenen aus seinem Pallast (oder Kerker) herausgehen können. Der Fürst der Welt ist gerichtet und hinausgestoßen, — als der Vater der Lüge und als der Mörder erklärt und gerichtet, seitdem er den Heiligen Gottes gemordet hat: „Ein Wörtlein kann ihn (nun) fällen." Die Werke des Teufels sind: Sünde, Mord, Lüge; diese Werke sind noch nicht zerstört, sondern werden fort und fort zerstört durch Christum, der erschienen ist, sie zu zerstören, und der aus den Fürsten und Gewaltigen dermaßen einen Triumph gemacht hat, daß wir in seiner Kraft Satans Werke zerstören können. In der Kraft

deß, welcher der Schlange den Kopf zertreten hat, wünscht und erbittet Paulus den Römern, daß Gott den Satan unter ihre Füße trete.

Ist es aber der Endzweck der Erscheinung Christi, die Werke des Teufels zu zerstören, so lassen diejenigen ein Hauptstück, etwas Wesentliches aus der Lehre von der Erlösung wegfallen, welche, wie z. B. Schleiermacher die Existenz des Teufels leugnen. Johannes erscheint uns ja fast lächerlich, daß er den Endzweck der Erscheinung des Sohnes Gottes darin setzt, die Werke eines Phantoms zu zerstören, das nirgends existirt als in dem Gehirn, in der Phantasie der Abergläubigen. Die Machtsprüche eines in dieser Hinsicht seuchtigen Idealismus über Engel- und Dämonenlehre sind eben nur Machtsprüche, Reliquien eines pantheistischen und rationalistischen Aberglaubens.

Zu beherzigen ist hier Olshausens Wort, die neuere (moderne) Theologie habe darin ihre Unvollkommenheit und Schwäche bewiesen, daß sie die biblische Lehre vom Satan und der bösen Eigenwelt nicht habe aufnehmen können. — Vergl. auch Nitzsch, System S. 212.

Unsere Stelle hier im Johannes ist hingegen für die eben so belehrend als tröstlich, welche an die Existenz des Teufels glauben und in ernsten Kämpfen mit Sünde und Welt erfahren haben, daß sie nicht allein mit Fleisch und Blut, sondern mit den bösen Geistern unter dem Himmel zu kämpfen haben. Sie wissen nun auch, daß die Waffen ihrer Ritterschaft, da sie in der Kraft deß einhergehen, der die Werke des Teufels zu zerstören gekommen ist, — mächtig sind, alle Höhen der Erkenntniß zu zerstören, die sich wider das Erkenntniß Gottes erheben, mächtig alle Kraft der Lüge zu überwinden.

Vers 9. *Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τȣ̃ θεȣ̃, ἁμαρτίαν ȣ̓ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτȣ̃ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ ȣ̓ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τȣ̃ θεȣ̃ γεγέννηται.*

Gegenüber der kläglichen Gebundenheit dessen, der vom Argen ist, und von ihm gefangen zu seinem Willen, rühmet sich der Begnadigte der seligen Gebundenheit, welche wahre Freiheit ist, da man nicht sündigen kann (*οὐ δύναται*), da man im himmlischen Element der Freiheit, der Liebe und der Freude im heiligen Geiste lebend, sich gedrungen fühlt, dem zu leben, der für uns gestorben

ist. (συνέχει ἡμᾶς ἡ ἀγάπη — 2. Cor. V, 14 —: die Liebe zwinget und dringet uns).

„πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ.“ Zwischen dem Wiedergeboren sein ἄνωθεν — Joh. III, 3 — und dem „von Gott Geboren sein“ wollen Etliche einen Unterschied machen und das Letztere als noch Größeres und Herrlicheres vor Jenem ansehen: das möchte sich aber schwer beweisen lassen, wenn es auch nicht zu übersehen ist, daß der Ausdruck „von neuem geboren werden“ — in den Briefen Johannis gar nicht vorkommt, sondern nur der: „von Gott Geboren sein.“ — Hier an unserer Stelle tritt die Beziehung auf das Vorige, wo von dem τέκνα τοῦ θεοῦ mehrmals die Rede war, deutlicher hervor, weil es heißt „von Gott geboren“; auch wird dadurch der Gegensatz gegen das ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι um so augenfälliger.

Das Schwierige ist nun in dem ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ und in dem „οὐ δύναται ἁμαρτάνειν“. — Die Erfahrung scheint dagegen zu sprechen, da wir Solche, denen wir den Charakter der Wiedergeburt schwerlich absprechen können, fallen und straucheln, und wohl gar in der Sünde liegen bleiben sehen. Es scheint ferner dieß οὐ δύναται ἁμαρτάνειν den Schriftstellen zu widersprechen, die auch die Kinder Gottes zur Wachsamkeit und Treue ermahnen, damit sie nicht abfallen. Und endlich scheinen solche Stellen, wie die oben erwähnte Hebr. Cap. VI mit dieser Stelle hier im Johannes schwer zu vereinigen zu sein. Ganz richtig ist, was Lücke sagt: „Es darf im Sinne des Johannes οὐ δύναται nicht durch irgend eine Begriffsvertauschung mit οὐ θέλει gemildert oder rektificirt werden, sondern muß ganz streng genommen werden.“ — Auch die Erklärung, die kurz vorhergehet: „ist der Mensch wahrhaft aus Gott wiedergeboren, so muß das göttliche σπέρμα oder πνεῦμα nothwendig in ihm bleibend sein, als hinreichende Kraft zu allem Guten,“ — diese Erklärung Lücke's würde auf den richtigen Weg uns leiten, wenn der Nachsatz nicht alles wieder umstieße. In selbigem heißt es nämlich: „darin (der aus Gott Geborne kann nicht sündigen), ist nichts Anstößiges, wenn man festhält, daß Johannes hier auf dem idealen Standpunkte steht. In diesem Zusammenhange ist es durchaus wahr, daß, so wenig in Gott das Böse und die Sünde irgend denkbar ist, eben so wenig auch der wirklich aus Gott Geborne, so fern (!) er dieß ist und bleibt, sündigen könne“. Da haben wir wieder den Gedanken „vom idealen Standpunkt,“ der aus der Noth und dem Gedränge helfen soll, — aber ganz und gar es nicht kann. Da

bekommen wir denn wieder so einen nichtssagenden Ausspruch, wie oben, daß der Mensch, wenn er dem sittlichen Ideale entspricht, (d. h. so fern er der aus Gott Geborne ist und bleibt) ihm entspricht (d. h. nicht sündigen könne)! — Die Frage ist aber die, wie oben, wie es sich denn in der Wirklichkeit mit den aus Gott Gebornen verhalte; — ob sie Sünde thun oder nicht, — ob sie sündigen können oder nicht? Und das Schwere ist, daß trotz jener oben von uns angedeuteten Bedenken der Apostel beide Fragen verneint. — Auch Bengel umgehet die eigentliche Schwierigkeit, wenn er zu *οὐ δύναται* bemerkt: Non negatur penitus, id fieri posse: sed hoc dicitur, novam generationem et peccatum non posse esse simul. Auch Luther weiß hier keinen andern Aufschluß zu geben, als den oben erwähnten zurückgewiesenen: „So lange die Geburt besteht, und so lange der Same Gottes in einem wiedergebornen Menschen bleibt, kann er nicht sündigen."

Das *οὐ δύναται* wird vom Apostel in sehr genaue Beziehung zu dem folgenden Satze gesetzt: denn sein Same — *σπέρμα αὐτοῦ* (i. e. semen Dei) — bleibt bei ihm. Das hätten wir denn zuerst zu erklären. Mehrere verstehen es vom Samen des göttlichen Wortes und berufen sich auf 1. Petri. I, V. 23. Jac. I, V. 18. — Lücke meint, „diese Stellen beweisen nichts, ihr bildlicher Zusammenhang sei ein ganz anderer; spielend und schlecht motivirt wäre so der bildliche Ausdruck, ohne erklärende Apposition dunkel und schwer zu entschuldigen. Auch wäre der so entstehende Gedanke nicht Johanneisch, der Form nach." — Diese Anklagen wider die Erklärung von Clemens Alex., Augustinus, Luther, Grotius u. A. alle zu beweisen, möchte doch etwas schwer werden, zumal, wenn man an die Bengel'sche Fassung denkt: verbum cum sua virtute. — Doch nimmt Bengel selbst auch eine andere Erklärung an: vel potius sic: Semen Dei, i. e. is, qui natus est ex Deo, manet in Deo. *σπέρμα* natus. Tales sunt vere זֶרַע אֱלֹהִים, semen Dei. Maleach. II, 15. — Dieser Erklärung Bengels stimmen wir bei und fügen nur zur näheren Bestimmung derselben hinzu: Das *σπέρμα τ. θεῦ* ist das vom heiligen Geist erzeugte *πνεῦμα* im Gegensatze gegen die *σάρξ*, wovon es Joh. III, Vers 6 heißt: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῦ πνεύματος, πνεῦμά ἐστι.* Es ist also die *καινὴ κτίσις* 2. Cor. V, 17, von der im Namen der Gläubigen Paulus sagt: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* — Ganz falsch ist die Erklärung Lückes, der das *σπέρμα αὐτοῦ* will

sein lassen „die Gottes = Kraft, woraus die Kinder Gottes gleich= sam (?) erzeugt werden. Darunter aber versteht Johannes das πνεῦμα ἅγιον, wodurch der Mensch aus Gott geboren wird.“ Wo wäre jemals der heilige Geist σπέρμα τ. θεοῦ genannt? Das kann sich ja nur auf Creatürliches beziehen. — Der von Gott Geborne ist also nach dem Zeugniß Johannis an unsrer Stelle der der göttlichen Natur dermaßen theilhaftig Gewordene (θείας κοινωνὸς φύσεως), daß er nicht mehr abfallen kann (quamvis peccatum saepe furioso impetu conetur prosternere renatum. — Bengel.) Aehnlich auch Calvin: conatur quidem Satan evellere quicquid Dei est in electis: sed ubi plurimum illi permittitur, manet semper occulta radix, quae deinde pullulat. Caeterum Joannes non de uno actu hic loquitur, sed de continuo vitae tenore.

Das οὐ ποιεῖ ἁμαρτίαν ist oben zu Vers 6 erklärt. — Aber wie stimmt dann unsere Stelle hier 1. Joh. III, V. 9 mit Hebr. VI? Nun bei alle dem Großen und Herrlichen, was da von den φωτισθέντες u. s. w. gesagt wird, lesen wir doch nicht, daß sie genannt werden „aus Gott Geborne, — Wiedergeborne.“ — Wir haben oben bewiesen, (zu Cap. II, V. 19) daß es gar nicht zur Widerlegung des Augustin'schen oder Calvin'schen absolutum decretum nöthig ist, und nicht zum Wesen der lutherischen Orthodoxie gehört, den Satz zu bestreiten, es gebe schon hier einen Stand der Versiegelung und Bekräftigung, wo man nicht mehr abfallen könne. Es ist eben der, wo der neue Mensch (Joh. XVI, 21) zur Welt geboren ist. So hier, — so 1. Joh. V, V. 18.

Aber wozu dann die Ermahnungen zur Treue, die an die Wiedergebornen ergehen, wozu die Warnungen u. s. w.? — Nun in diesen Ermahnungen, Warnungen ist ja eben das Wort Gottes, der unvergängliche Same der Wiedergeburt, aus dem das vom heiligen Geist (— und vom Samen der Wiedergeburt, dem Worte Gottes) gezeugte σπέρμα τοῦ θεοῦ fortwährend seine Nahrung, Kraft, Gedeihen erhält.

Vers 10. Ἐν τούτῳ φανερά ἐστι τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλȣ.

Hier machen Mehrere (Calvin, Lücke, Knapp) den Schluß des Abschnittes und fangen mit πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικ. einen neuen Abschnitt an: aber das ȣ̓κ ἔστιν ἐκ τȣ̃ θεȣ̃ knüpft doch auch wieder

an das Vorige an, und fängt das Neue eigentlich erst an mit dem: *καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ͂*, was aber zugleich, an das Vorige in demselben Hauptsatz noch angeknüpft, den Uebergang zu dem Folgenden bildet.

Zu dem *ἐν τούτῳ φανερά τὰ τέκνα* ist die Bemerkung von Lücke gut: „Weil die Welt den Unterschied zwischen den Kindern Gottes und denen, die es nicht sind, weder kennt noch beachtet, so fügt Johannes mit großem Nachdruck Vers 10 hinzu: *ἐν τούτῳ φανερά — διαβόλȣ*. Offenbar ist dieser Unterschied nur im Lichte der göttlichen *κρίσις*; die unkritische Welt vermischt und verwirrt Gutes und Böses, Gott und Teufel.“ Aehnlich Calvin: non ita manifestos intelligit, ut palam a toto mundo dignosci queant: sed hoc tantum vult, fructum et effectum divinae adoptionis semper exstare in vita.

Das *φανερά* erinnert an Gal. V, Vers 19: *φανερά δέ ἐστι τὰ ἔργα τοῦ σαρκὸς* etc.

τέκνα τοῦ διαβόλȣ. So hieß es vorher noch nicht; sondern nur: *ἐκ τ. διαβ. ἐστι.*

Kinder des Teufels — oder, wie sie Matth. XIII, 38 heißen, *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ*, Kinder des Argen (— nicht: der Bosheit, wie Luther übersetzt) sind wir von Natur nicht, obwohl *τέκνα φύσει ὀργῆς* (Ephes. II, 3). Kinder des Teufels werden die Kinder des Zornes erst, wenn sie die in Christo dargebotene Gnade verschmähen, ihr muthwillig sich entgegensetzen, wie jener Bar-Jehu, das Kind des Teufels, das nicht aufhörte, die Wege Gottes zu verkehren. (Apostg. XIII, 10.)

Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ͂.

Transitio a genere vel toto ad partem. (Bengel.) Hoc membrum vice expositionis additum est. (Calvin.)

Einer Entwirrung der Construction Vers 10 bedarf es nicht, und daher auch nicht das „hinter *ὁ ἀγαπ. τ. ἀδελ. αὐτȣ͂*, — *οὐκ ἔστιν ἐκ τ. θεοῦ* zu wiederholen.“ Wir erinnern an das Obengesagte: der Apostel kommt wieder auf das obige Thema, — die Nothwendigkeit und Herrlichkeit der Bruderliebe, zurück: aber in neuer Verbindung erscheint hier das Gebot der Bruderliebe, von neuen Beweggründen zum Halten dieses Gebotes hören wir hier: es ist ein sanftes Joch dieß Gebot dem von Gott Gebornen, welcher der göttlichen Natur theilhaftig geworden ist. Es ist einem unmöglich die Brüder nicht zu lieben, wenn das Bild dessen, der sein Leben für

die Brüder gab (V. 16), nicht allein vor den Augen stehet, sondern auch pränget in des Herzens Grunde. Dagegen ergibt sich nun desto klärlicher aus dem ganzen Zusammenhange, in dem wir hier das Gebot von der Bruderliebe finden; daß die Lieblosigkeit, der Haß, ein Werk der Finsterniß ist, eine Ausgeburt der Hölle und ihres Fürsten. Das zeigt sich besonders in dem Neid (V. 12), dem es unerträglich ist, neben sich, und gar über sich den in der Liebe Gottes seligen Bruder zu sehen: der Bruderhaß ist also zugleich Haß Gottes, Feindschaft gegen das Licht. (Hiob XV, 13 heißen die Gottlosen: die vom Lichte Abtrünnigen, die gegen das Licht sich Empörenden.)

Vers 11. *Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλες.*

Die Leseart *ἀγγελία* stehet fest und findet sich in den meisten und besten Autoritäten: von *ἐπαγγελία* (das Lücke, de Wette empfehlen), muß ganz und gar abgesehen werden.

ἀγγελία, annunciatio, liberalissima appellatio, nunquam legem appellat. (B.)

„*ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς.*" Das also stehet überall bei der Verkündigung des Evangeliums mit vorne an, daß wir uns untereinander lieben sollen: wer dieß daher überhört hat, hat nichts gehört von der Botschaft, die uns die Boten Gottes verkündigt haben, und kann nicht von Gott sein.

Vers 12. *Οὐ καθὼς Καῒν ἐκ τ. πονηροῦ ἦν, καὶ ἔσφαξε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.*

Die Ellipse *ȣ̓ καθὼς Καῒν* ergänzt mit Grotius Lücke so: *οὐκ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ, καθὼς Καῒν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν*, wo aber *ὦμεν* als abhängig von *ἵνα* gedacht werden müsse. — Es ist dieß offenbar weit besser als *ποιῶμεν* (oder gar *ἀγαπῶμεν*) hinter *ȣ̃* zu ergänzen. „Eine zweite Ergänzung würde dann nothwendig, nämlich von *ὃς* hinter *Καῒν*, was, da die Auslassung des Relativpronomens so in der klassischen wie in der neutestamentlichen Gräcität ohne Beispiel ist, schwerlich möchte gerechtfertigt werden" (Lücke). — Aber auch diese Ergänzung der Ellipse durch das von *ἵνα* abhängige *ἐκ ὦμεν*, hat doch sehr Schleppendes, Mattes, was man bald fühlen wird,

wenn man den ganzen Satz ausspricht, wie es nach Grotius und Lücke heißen müßte: Das ist die Verkündigung, daß wir uns lieben sollen unter einander und nicht seien von dem Argen, wie Kain von dem Argen war. Grade dadurch wird die Ergänzung der Ellipse so matt, wenn man sie von *ἵνα* abhängig sein läßt. Dem stimmt auch de Wette bei: „*οὐ καθὼς* u. s. w. ungenaue gegensätzliche Vergleichung wie Joh. VI, 58, — nur noch schwerer zu ergänzen, aber eben deßwegen nicht zu ergänzen (etwa durch *οὐκ ὦμεν ἐκ τȣ̃ πονηρȣ̃* — Grotius), weil man sonst die Rede schwerfällig machen würde." Daß wir nicht sein sollen, wie Kain, Brudermörder, braucht uns nicht erst feierlich als eine Verkündigung, die wir von Anfang gehört haben, verkündigt zu werden. — Will man denn ja die Ellipse ergänzen, etwa mit *ὦμεν* (derlei Ergänzungen aber immer ihr Bedenkliches haben, wenn sie den apostolischen Gedanken ergänzen sollen), so dürfte dieß *ὦμεν* doch auf keinen Fall von *ἵνα* abhängig gemacht werden. — Noch besser als *ὦμεν* wäre wohl das *ἐσμὲν*: nicht sind wir wie Kain war. Solches Wort paßt sehr wohl zu dem in dem gleich folgenden Verse Ausgesprochene: wir sind vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, denn wir lieben die Brüder. (Vergl. auch unten V. 19: *ἐκ τ. ἀληθ. ἐσμὲν* und 2. Cor. II, V. 17 — *οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες*.)

„*Καὶ ἔσφαξε τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ̃*," — schlachtete seinen Bruder; dieß *σφάττειν* kommt öfters bei Johannes vor, z. B. in der Offenb.: das Lamm, das geschlachtet ist. Es hat zugleich den Nebenbegriff des Opferns. So bei Christus, bei Abel, — vergl. Phil. II, 17: ich werde geopfert u. s. w. — Nicht unpassend wird von Lücke „der Kainitische Brudermord, gleichsam der Prototypus aller Lieblosigkeit und alles Hasses unter den Menschen genannt! Die Fabel aber der Rabbinen von der Teufelsgeburt Kains, — eben so grob materialistisch, als fatalistisch, verdient gar keine Berücksichtigung; es ist eben so absurd als Weisse's Fabelei von den aus der Finsterniß Gebornen, den completten Bösewichtern, die nicht sterben können, — und den aus dem Licht Gebornen, Wiedergebornen, die ewig leben. Die mittelmäßig Bösen und Guten läßt Weisse untergehen.

Καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτȣ̃ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τȣ̃ ἀδελφȣ̃ αὐτȣ̃ δίκαια.

Die Antwort hier, warum Kain den Abel erwürgete, entspricht der Erzählung Genesis IV sehr wohl. Mit Recht schließt Johannes aus Genesis IV, daß auch die Werke Abels gerecht waren. Denn hätte Abel mit seinen Werken Gott nicht wohlgefallen, so hätte er Abels

Opfer nicht gnädig angesehen: Durch den Glauben, heißt es Hebr. XI. 4 brachte Abel Gott ein größer Opfer denn Kain; der Glaube aber ohne Werk ist todt. Hingegen spricht Gott zu denen, deren Hände befleckt sind mit Ungerechtigkeit: was sollen mir eure Opfer? (Jesaia I, V. 11; vergl. Psalm 50; Amos V, 22). So hat der Herr auch zu Kain gesprochen, weil seine Werke böse waren, vergl. Matth. V, V. 24 — 26. — Moses und Johannes stimmen ganz überein, wenn man bedenkt, daß nach Johannes eben so als nach der Erzählung Genesis IV Neid es war wie Haß, was Kain zum Brudermörder machte. „Kain ergrimmte sehr," — וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד — „exarsit (ira) Kaino valde" (Sebast. Schmid), heißt es V. 5. Das ist ja Zorn, Haß. — Wie kann man denn sagen: „dort (Gen. IV) ist es der Neid — und nach Johannes ist die Ursache des Mordes der rein teufelische Haß (Tücke)"? Die beiden, Haß und Neid, muß man nicht einander entgegensetzen: der Neid schließt den Haß in sich ein, gebieret den Haß, und ist eben so teufelisch als der Haß. Aus Neid wollten die Brüder Josephs ihren Bruder ermorden und verkauften ihn darnach; aus Neid überantworteten die Juden Jesum Pilato und schrien ohne Unterlaß: weg, weg mit ihm. — Die Liebe aber, die nicht das Ihre sucht, läßt sich nicht erbitten, neidet nicht (*οὐ ζηλοῖ* 1. Cor. XIII, V. 4). — Daher zu allen Zeiten, auch jetzt, der Haß der Kinder der Welt gegen die Kinder Gottes: es ist jenen theils eine unerträgliche Anmaßung, theils lächerlicher Selbstbetrug, daß Letztere ihres Gnadenstandes sich rühmen. Aber zugleich kann die Welt nicht ganz das Auge verschließen vor dem Glanze derer, welche leuchten wie die Lichter in der Finsterniß (Phil. II, 15); daher Neid und Haß. Weisheit Salom. Cap. II ist ist dieß recht anschaulich gemacht.

Vers 13. *Μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί μου, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.* — Vergl. Johannes XV, V. 21: „Das werden sie euch thun um meines Namens willen, denn sie kennen Den nicht, der mich gesandt."

Irrige Annahme ist es, daß durch „*εἰ* mehr die Möglichkeit des Welthasses angedeutet werde, weil Johannes *θαυμάζειν* auch mit *ὅτι* gebrauche, Ev. III, 7; vergl. Marc. XV, 44, wo *εἰ* bei *θαυμάζει* = *ὅτι*.

ἀδελφοί μ8." hoc uno loco fratres dicit, in antitheto foras ad mundum, et in mentione fratrum perfrequenti. Alias dicit dilecti, filioli. (Be.)

„μὴ θαυμάζετε." Eigentlich sollte man sich wundern, warum man von denen gehaßt wird, denen man doch nun zuruft: Lasset euch erretten, lasset euch selig machen (— σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς — Apost. II, 40). Aber freilich muß das scharfe zweischneidige Schwerdt des Wortes das Herz durchdringen und zerschneiden (ἀκ8σαντες δὲ κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ — Apostelg. II, V. 37): die sich das nicht wollen gefallen lassen, sich nicht strafen lassen vom Geiste, — hören nicht das Wort: σώθητε — und erfahren nicht, daß man nicht anders wollte, als das Heil ihnen bringen. Darum hassen sie (und zwar δωρεὰν, d. h. ohne alle Berechtigung), wie Christum, das Licht der Welt, so auch sein Wort und die Kinder des Lichtes, die es bringen und verkündigen. Und dabei ist wohl zu merken, was Luther sagt: „Es scheinen Viele die Liebe zu haben; aber sie haben sie nicht: dergleichen die Schwärmer sind; wenn nur ihre Widersacher ganz und gar todtgeschlagen würden; das wünschen, das bitten, darnach trachten sie. Indessen rühmen sie doch die Liebe. Also stecken unter dem Schein der Liebe und Gottseligkeit bisweilen die größten Todtschläger verborgen."

Vers 14. Ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τ8 θανάτ8 εἰς τὴν ζωήν. ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν, μένει ἐν τῷ θανάτῳ.

μεταβεβήκαμεν — transcendimus, — wir sind hindurchgedrungen, Perfectum, nicht Aorist: es ist zu einem entschiedenen Akt gekommen; ähnlich später πεπιστεύκαμεν; vergl. Gal. I, 16: „da es Gott wohl gefiel, seinen Sohn zu offenbaren, besprach ich mich nicht mit Fleisch und Blut;" vergl. Micha II, V. 13: „Der Durchbrecher — und brechen ihm nach."

„ἐκ τ8 θανάτ8", d. h. aus dem geistlichen Tode, vergl. Eph. II, 5; Joh. V, 24. Durch nichts Geringeres als durch das Wunder der Wiedergeburt gehen wir aus der Obrigkeit der Finsterniß, aus dem Reiche der Selbstsucht in das Reich des Sohnes der Liebe über, also in das Reich, wo die Liebe herrscht. Dieß das einzige untrügliche Kennzeichen unserer Kindschaft: der Wandel in der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist. Daran will der Herr seine Jünger

erkennen, an der Liebe: nur der kann die Brüder lieben, wer von Gott gelehret ist (1. Theß. IV, V. 9), in ihnen das Bild Christi zu erblicken (— oder, wie Nitzsch sagt, es ihnen zu leihen). Nur der kann die Brüder lieben, der als ein von Gott Geborner Selbstsucht, Eigenliebe, Hochmuth, Weltliebe und deßgl. in den Tod gegeben hat.

„*οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν.*" Wer also, die Brüder liebend, vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist, der weiß es, — der hat solches Zeugniß bei ihm (vergl. Cap. V, V. 10): nur von solchem Wissen läßt sich nicht trennen das Gefühl der Freude; ein solcher Thäter des Wortes, der das Gebot der Liebe erfüllet, ist selig in seiner That (*μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτȣ̃* scil. *ἔργȣ* — Jak. I, V. 25).

μένει ἐν τῷ θανάτῳ — vgl. Joh. III, 36: „wer nicht glaubet, wird das Leben nicht sehen: der Zorn Gottes bleibet über ihm." — Wir sind von Natur im Tode; wer also nicht herausgehet aus dem Tode (— wie der z. B. nicht heraus gehet, der die Brüder nicht liebt), bleibet im Tode.

Wider den Haß der Welt finden wir einen reichen Trost in dem Bewußtsein, daß wir vom Tode ins Leben übergegangen sind.

Vers 15. *Πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ̃, ἀνθρωποκτόνος ἐστί· καὶ οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένȣσαν.*

Johannes macht keinen wesentlichen Unterschied zwischen *οὐκ ἀγαπᾶν* und *μισεῖν* — nicht, „weil er überhaupt die Mittelstufen im sittlichen Leben nicht kennt" (Lücke), sondern weil kein wesentlicher Unterschied zwischen *μὴ ἀγαπ.* und *μισεῖν* ist, und weil es in diesem Sinne keine Mittelstufen (kein juste milieu) gibt; der nicht Liebende ist als ein von Selbstsucht Beherrschter in der Finsterniß beschlossen, und darum auch Feind des Lichtes, ein Hasser der Kinder des Lichts.

„*ἀνθρωποκτόνος ἐστί.*" Vergl. Matth. V, 21. 27. 28: „Wer zu seinem Bruder sagt: du Narr, der ist des höllischen Feuers schuldig." So wie der, welcher ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, schon die Ehe mit ihr gebrochen hat in seinem Herzen, so ist der ein Todtschläger, der seinen Bruder haßt. Der den Bruder Hassende negirt dessen Leben, will nicht, daß er da sei, oder seines Daseins sich

freue — qui odit fratrem, aut illum aut se ipsum non vult vivere. Bengel. — Quem odimus vellemus, periisse. — Der seinen Bruder hasset ist also ein Kind deß, der Menschenmörder ist von Anfang (— was nicht, wie Nitzsch will, auf die Verführung Kain's, sondern auf die Adam's zu beziehen ist; cf. Röm. V, 12. 16 ffg.)

ὀυκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. — Richtig Lücke: „daß auf keinen Fall das *μένουσαν* hier und anderswo bei Johannes eine nichtssagende Abundanz sei; das *ἔχει — τι — μένον* bezeichne bei Johannes den bleibenden und vollen Besitz einer Sache, vergl. Joh. V, 38.“ Aus der Vergleichung mit der Stelle Joh. V, V. 38 scheint allerdings hervorzugehen, daß Johannes hier an solche denke, „die schon irgend einen Theil hatten vom ewigen Leben“ (Lücke), — davon doch in etwa berührt waren. Es würde also diese Stelle sagen: wenn einer auch anfinge, vom Tod zum Leben durchzudringen, — und von den Kräften der zukünftigen Welt, also auch der Freude des „ewigen Lebens“ schon etwas geschmeckt hätte, so könnte dieß doch nicht bei dem bleiben, der seinen Bruder haßt. Das ewige Leben kann keine bleibende Stätte finden im Herzen deß, der von Zorn, Haß, Bosheit sich wieder überwältigen läßt, wenn auch schon einzelne Strahlen dieses Lebens in sein Herz gefallen waren. Das Gleichniß von dem bösen Schuldner gibt in der Hinsicht manchen Aufschluß. Zehntausend Pfund waren ihm erlassen vom Könige, dieweil er bat: also vom ewigen Leben, von der Vergebungsgnade hatte er etwas erfahren. Da er aber nicht vergeben wollte, wie ihm vergeben war, vom Zorn und Haß gegen seinen Bruder sich hinreißen ließ: so konnte er das ewige Leben nicht bleibend in sich haben; es ward ihm genommen, was er meinte zu haben; er wurde in die äußerste Finsterniß, — in den Kerker verstoßen, wo nicht mehr die sündentilgende Gnade herrscht, sondern wo der letzte Heller vom Schuldner gefordert wird.

Wenn Johannes sagt: „ihr wisset, daß ein Todtschläger nicht hat u. s. w.“, so bezieht sich dieß *οἴδατε* weder auf früher genossenen Unterricht über die Ausschließung aller groben Verbrecher von der Erbschaft im Reiche Christi Eph. V, V. 55 (— denn der Haß gegen den Bruder kann ja ein den Andern sehr verborgener sein), noch darauf, daß Johannes seinen Lesern das alttestamentliche Gesetz der Todesstrafe gegen den Menschen wieder in's Gedächtniß rufe, dasselbige aber im rein geistigen Sinne nehme und von dem Verlust des ewigen Lebens im Messianischen Reiche deute.“ (Lücke.) Johannes beruft sich auf die Erfahrung im Innern, welche die gemacht

haben, so aus dem Tode in's Leben gedrungen sind; wie sie wissen, daß sie selbst das Leben haben, so wissen sie auch, daß es bei denen nicht bleiben und in denen nicht sein könne, welche die Brüder nicht lieben. So auch de Wette: „ihr wisset woher? Aus dem christlichen Bewußtsein überhaupt." —

Vers 16. Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε.

Daß ἐκεῖνος sich auf Christum beziehe, versteht sich von selbst; denn nur Er hat ja das Leben für uns hingegeben; aber worauf τὴν ἀγάπην zu beziehen, ist zu untersuchen. Wenn „einige Autoritäten und die meisten ältern Ausleger τοῦ θεοῦ ergänzen und es von der Liebe Gottes in Christo verstehen nach Röm. V, 8; Joh. III, V. 16", so ist allerdings dagegen anzuführen, „daß dadurch der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden völlig unterbrochen wird, eben so, wenn Andere bei dem ἀγάπην Χριστοῦ ergänzen. Da sowohl im Vorhergehenden als auch im Folgenden nur von der Bruderliebe die Rede ist, so ist am natürlichsten, τὴν ἀγάπην schlechthin davon zu verstehen, so daß wir an Jesu Beispiel sehen, was Liebe ist, was die wahre volle Bruderliebe ist." (Lck.) So auch Bengel: τ. ἀγαπ. — amoris naturam. — Desgleichen Beausobre:*) „Voici le vrai charactère de la charité." — Nämlich sich hingeben, sich aufopfern, — das ist ihr Wesen.

ὑπὲρ ἡμῶν — daß dieses ὑπὲρ ἡμῶν „für uns, uns zum Besten", das ἀντὶ, anstatt, mit in sich einschließe, sehen wir deutlich aus 2. Cor. V, 21: denn dieses „für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden die Gerechtigkeit Gottes," hat ja nur einen Sinn, wenn man hier eine Stellvertretung, eine gegenseitige Zurechnung annimmt, so daß Christo unsre Sünden, uns seine Gerechtigkeit zugerechnet wird; vgl. Matth. XX, 28 und Marc. X, 45: δοῦναι τὴν ψυχὴν — λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Vergl. auch weiter unten Cap. IV, V. 10 und Joh. X, Vers 11 und 15: „ein guter Hirte läßt sein Leben für die Schafe"; „Ich gebe mein Leben für die Schafe" (ὑπὲρ τῶν προβάτων). — Daß dieß Hingeben, Aufopfern des Lebens für die Brüder, — die größeste Liebe sei, sagt der Herr

*) Remarques Historiques, Philologiques sur le N. Test.

Joh. XV, V. 13: Niemand hat größere Liebe, denn die, daß er sein Leben lässet (θῇ ὑπὲρ τ. φίλων) für seine Freunde. Kurz vorher gehet daselbst: das ist mein Gebot, daß ihr euch unter einander liebt, gleichwie ich euch liebe, d. h. ihr sollt das Leben für einander geben. Hier folgt es nach:

Καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθέναι. Es wird uns hier, wie ein neues Motiv zur Bruderliebe und zwar das stärkste (vergl.: „die Liebe Christi dringet uns, so Einer gestorben ist für uns u. s. w.", 2. Cor. V, 14) vorgehalten, so auch die Herrlichkeit der Bruderliebe gezeigt, welche, nacheifernd dem erstgebornen Bruder, Alles, auch das Leben hingeben kann für den Bruder. Diese Liebe, die alles zum Opfer bringt für den Bruder, ist der diametrale Gegensatz von dem Kainitischen Haß, von dem teuflischen Neid, der nichts dem Nächsten gönnet, Alles für sich haben will und im Grunde des Herzens spricht: Ich bin's und außer mir ist nichts. Die Selbstsucht in dieser ihrer ἀκμή setzt sich zum Mittelpunkt hin, um den Alles sich bewegen soll: Alles hat eigentlich für solche Selbstsucht nur Werth, in so fern es dem Ich dient. Daß diese Selbstsucht, die in allen ihren Gedanken Gott für Nichts hält (Psalm X, V. 4), und daher Selbstvergötterung mit in sich birgt, von dem Geheimniß der Liebe deß nichts verstehen und fassen kann, der in Gottes Gestalt seiend sich entäußerte und die Seele entblößte, (Jes. 53, V. 12: הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ) läßt sich leicht begreifen.

Wir geben das Leben für die Brüder, indem wir willig Leiden, Bande, Marter, Tod übernehmen, um sie in der Wahrheit des Evangeliums zu bekräftigen (vergl. Philipp. I, 12 — 14, Cap. II, V. 17), oder, indem wir im Dienste der Liebe Gesundheit, Leben dran wagen, um ihnen Hülfe, Erquickung, Errettung aus Gefahren zu Theil werden zu lassen, z. B. zur Pestzeit, da sollen „Lehrer und Prediger aushalten, daß sie ihr Leben lassen für die Brüder." (Luther.)

Vers 17. *Ὃς δ' ἂν ἔχῃ τὸν βίον τȣ̃ κόσμȣ, καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ̃ χρείαν ἔχοντα, καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτȣ̃ ἀπ' αὐτȣ̃, πῶς ἡ ἀγάπη τȣ̃ θεȣ̃ μένει ἐν αὐτῷ;*

Wenn wir das Leben selbst hingeben sollen für die Brüder,

wie vielmehr das irdische Gut (τὸν βίον τȣ κόσμȣ)? — Zur Erklärung des βίος τ. κόσμȣ vergleiche man Luk. VIII, 14 (ἡδοναὶ τȣ̃ βίȣ = Wollüste des Lebens, also Genüsse des irdischen Lebens); ferner Luk. XV, 12, wo das ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας erklärt wird durch das gleich folgende καὶ διεῖλεν αὐτοῖς τόν βίον (= Gut); eben so V. 30 und Luk. XXI, V. 4. Hugo Grotius führt hiebei ganz passend das Sprüchwort der Griechen an: βίος βίȣ δεόμενος οὐκ ἔστι βίος.

„Κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ.“ Die Unbarmherzigkeit ist Folge einer gewaltsamen Unterdrückung des Mitleids, oder wie's hier heißt: „Verschließung der Eingeweide“ (σπλάγχνα = רַחֲמִים), daß sie nicht überwallen zu dem Nächsten. Und dieß geschiehet durch die Sophistik einer fleischlichen Weisheit, durch sogenannte vernünftige Berechnung, man brauche das Gut selbst, werde selbst Noth leiden, wenn man den Trieben der Barmherzigkeit folgen wolle ꝛc. Auf die eigenthümliche Psychologie der h. Schrift, welche Herz und Nieren so oft unterscheidet, von den σπλάγχνα so Manches zu sagen weiß (Jerem. XXXI, V. 20 spricht der Herr sogar davon, daß seine Eingeweide über Israel brausen — הָמוּ מֵעַי לוֹ) wollen wir hier nur hindeuten.

ἀπ' αὐτοῦ — richtig bei Lücke: „ἀπὸ bei κλείειν in der prägnanten Bedeutung der Entfernung von Jemand durch Verschliessung.“ Der Unbarmherzige, sich wegwendend vom Bedürftigen, verschließt sein Herz vor seiner Noth.

„πῶς — μένει“, vergl. oben Vers 15: οὐκ ἔχειν ζωὴν — μένȣσαν, das Leben, die ἀγάπη τ. θεοῦ (i. e. amor erga Deum — Bengel), — wenn's auch angefangen hatte, — welkt hin, erstirbt, wenn das Herz vor der Noth des Nothleidenden sich verschließt. Schöne praktische Bemerkungen über Vers 17 finden sich bei Calvin: sit prima propositio, Neminem vere amare fratres, quin hoc re ipsa testetur, quoties usus postulat. Altera: Quantum quisque facultatis habet, eatenus obstringi ad fratres juvandos. — — Tertia: Spectandam esse cujusque necessitatem. — — Quarta: Nullam beneficentiam nisi τῇ συμπαθείᾳ conjunctam, Deo placere.

Vers 18. Τεκνία μυ, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

Die Leseart vor γλώσσῃ — τῇ hinzuzufügen, und vor ἔργῳ — ἐν, hat schon Bengel als die richtigere empfohlen, und ist seit Griesbach fast allgemein eingeführt (z. B. Knapp, Lachmann, Lücke). Die Autoritäten gestatten diese Leseart: das τῇ vor γλώσσῃ findet sich in A. B. C. und a. m.; — das ἐν vor ἔργῳ in A. C. u. A. mehr. — In sprachlicher Hinsicht könnte sonst das τῇ auch eben so gut fehlen, wie die von Lücke und de Wette angeführte Stelle aus Theognis (— μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσσῃ φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ) zeigt. In dem Werke, in dem Ueben der Liebe, soll sich die Wahrhaftigkeit der Liebe erweisen. Schwieriger ist es, etwas Gewisses zu sagen, wie sich λόγῳ und τῇ γλώσσῃ unterscheiden. Bei Bengel heißt es: sermone otioso opponitur opere; lingua simulante opponitur veritate. Lücke sagt: „Da sich ein ἀγαπᾶν λόγῳ auch ἐν ἀληθεία denken läßt, so fügt Johannes, um anzudeuten, daß er eben damit nur die leere Scheinliebe als Gegensatz gegen das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθεία meine, epexegetisch hinzu μηδὲ τῇ γλώσσῃ." De Wette sagt davon: „es ist wohl gesucht, wenn Lücke sagt u. s. w." Und dem stimmen wir bei. Denn das μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ kann in seinem Gegensatz gegen das ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ nichts anders als die „leere Scheinliebe" sein. Die Bengel'sche Erklärung möchte da noch vorzuziehen sein; doch ist es auch gesucht und zu künstlich, wenn dem λόγος das opus und der γλώσσῃ die ἀλήθεια entgegengesetzt wird und bei sermo das otiosus, bei lingua simulans eingeschoben wird. — Am einfachsten ist es τῇ γλώσσῃ für eine Verstärkung des λόγῳ zu nehmen. Zugleich wird der Gedanke, das bloße Liebhaben mit Worten sei nichts, — durch den Zusatz τῇ γλώσσῃ mehr veranschaulicht, indem man leicht an die volubilitas linguae denkt, die gewöhnlich um so mehr in allerlei Versicherungen von Freundschaft und Liebe sich ergehet, je mehr es der Liebe an der Wahrheit fehlt. Die Zunge, als das leibliche Organ, welches das Wort ausspricht, weiset mehr auf das Aeußere hin, wie wir z. B. von einer Zungenfertigkeit reden. Das Wort ist das mehr Innerliche, welches auch im Grund des Herzens gesprochen werden kann: wir verheißen, geloben oft im Herzen dem Bruder Liebe, Hülfe, und meinen für den Augenblick, uns selbst nicht kennend, solches Wort in uns sei Wahrheit: aber die

That entspricht dem nicht, es fehlt das *ἔργον*; — es bleibt bei der bloßen Empfindung und ist also nicht Wahrheit.

Vers 19 und 20. *Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτȣ̃ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν, ὅτι, ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐςὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν, καὶ γινώσκει πάντα.*

Was zuerst die Interpunktion in diesen zwei Versen betrifft, so machen wir auf eine zweifache Abweichung von der gewöhnlichen, wie sie hier auch angenommen ist, aufmerksam. Die eine ist die, mit Lachmann hinter *ἐκ τ. ἀληθείας ἐσμὲν* ein Punktum zu machen; die andere, solches mit Bengel hinter *πείσομεν τ. καρδίας ἡμῶν* zu setzen. Wie in dem einen und andern Falle die Auslegung der Verse sich darnach modificirt, werden wir weiter unten sehen.

Was die Leseart betrifft, so hat Lachmann das *καὶ* vor *ἐν τούτῳ* gestrichen, A. B. C. 33. 40. 65 (c. al. 2.) copt. vulg. Clemens haben es nicht. „Ist es echt, bemerkt Lücke, so führt es als reine Copula nur den Gedanken von V. 16 — 18 fort, oder vielmehr zurück zu Vers 14.“ Die Bemerkung ist ganz richtig, wenn die Voraussetzung Lücke's richtig ist, daß *ἐν τούτῳ* sich auf das Vorhergehende beziehet, nicht wie gewöhnlich bei Johannes auf das Nachfolgende. Davon weiter unten das Nähere. — Statt *γινώσκομεν* liest Lachmann *γνωσόμεθα*, und hat dabei zur Stütze den Cod. Alex. Cov. und mehrere Väter (vergl. Bengel); Andere wollen gar *γινωσκόμεθα* lesen, was von Autoritäten nur sehr Unbedeutendes anführen kann. „Da dem *γνώσομεθα* Cod. C. und Andere nicht beistimmen, und das *ἐν τούτῳ γινώσκομεν* die herrschende Formel des Briefes ist, so vtrdient es entschieden den Vorzug. — Statt *τ. καρδίας ἡμῶν* liest Lachmann nach A. * B. 60 ** Aug. — *τὴν καρδίαν ἡμῶν*. Aber mit Fritzsche, Lücke und Andern ist *καρδίας* beizubehalten. — Die Streichung des zweiten *ὅτι* Vers 20 bei Lachmann ist um so mehr zu mißbilligen, da es nur in sehr wenigen Handschriften fehlt, und der Verdacht so nahe liegt, daß es wegen der Schwierigkeit in der Erklärung ausgefallen ist.

Zur Erklärung der beiden Verse jetzt übergehend, wollen wir das Resultat unserer Untersuchung schon im Voraus in wenigen Worten darlegen, damit man bei dem Eingehen in das Einzelne den Blick

auf das Ganze nicht verliere, und bei der sofortigen Aufstellung des Endziels, zu dem die Untersuchung hinstrebt, desto fähiger sei, über den Weg, der dahin führen soll, zu urtheilen.

Wir müssen da nun Vers 21 und 22 mit in unsere Betrachtung hinein ziehen, und auf den Gegensatz Vers 21, „so uns unser Herz nicht verdammt" zu Vers 20 „so uns unser Herz verdammt" unser Auge richten. Offenbar ist, wenn wir diese beiden Verse, Vers 20 und 21 vergleichen, von einem zwiefachen Stande der Gläubigen die Rede: erstlich von dem, da das Herz uns verdammet, und man es doch stillen (*πείσομεν*) kann, und dann von dem, wo es uns nicht verdammet und wir Freudigkeit haben zu Gott (*παῤῥησίαν ἔχομεν*). Jede Erklärung, die beide Zustände, den Unterschied zwischen denselbigen verwischen will (wie z. B. die Lücke'sche, welche das *πείσομεν* durchaus so viel will sagen lassen als *παῤῥησίαν ἔχομεν*), ist schon darum falsch. — Sind nun in Vers 20 und 21 zwei verschiedene Zustände der Gläubigen zu verstehen, so folgt auch, daß jede Erklärung zurückzuweisen ist, welche das: Gott ist größer als unser Herz, so deuten will: wie vielmehr wird Gott, der größer ist, als unser Herz, uns verdammen. (So Lücke: Gott ist größer als unser Herz und vor seiner Heiligkeit und Allwissenheit gibt es keine Beruhigung für das anklagende Gewissen.)

Die Deutung, die wir als die richtige zu geben versuchen, ist demnach die: Und daran (nämlich so wir mit der That und der Wahrheit lieben) erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind (— sind unserer Kindschaft gewiß) und können (oder: werden) unsere Herzen vor ihm stillen (— machen, daß die Klage verstummet), daß, wenn unser Herz (— der engherzige Richter) uns verurtheilt, daß Gott größer ist als unser Herz (überschwenglich reich an Gnade, so groß, daß vor Scham über die Größe dieser Güte man seinen Mund nicht aufthun darf — Ezech. XVI, Vers 63) und weiß alle Dinge (= siehet das Fünklein des Glaubens in dem glimmenden Docht.)

Nun zu dem Einzelnen. Wir machten oben auf die verschiedene Interpunktion aufmerksam und wäre die Frage, ob (mit Lachmann) hinter *ἐσμεν*, oder ob (mit Bengel) hinter *καρδίας ἡμῶν* ein Punkt zu setzen, — oder ob wir nach der gewöhnlichen Interpunktion hinter *γινώσκει πάντα* das Punktum setzen. Im letztern Falle, auch im zweiten (bei der Bengel'schen Interpunktion) wäre das *καὶ ἔμπροσθεν αὐτȣ͂ πείσομεν* von dem *ἐν τȣ́τῳ* abhängig und dem *γινώσκομεν* coordinirt. Obgleich Dr. Fritzsche sogar die Möglichkeit solcher Verbindung leugnet; — wenn auch *ἐν τȣ́τῳ* mit *πει-*

σομεν verbunden etwas anders zu nehmen ist, als mit *γινώσκομεν* verbunden, und diese Ausdrucksweise „etwas für den Johanneischen Briefstyl Befremdendes hat“, so halten wir doch mit Lücke dafür, daß die Möglichkeit einer unmittelbaren logischen Verbindung von *καὶ ἔμπροσθεν αὐτȣ̃ πείσομεν* mit *ἐν τȣ́τῳ* — so daß Vers 16 — 18 die gemeinschaftliche Voraussetzung beider Sätze ist, — sich nicht leugnen läßt.

Die Erklärung scheint weniger verwickelt, der Sinn einfacher, wenn man durch ein Punkt hinter *ἐσμὲν* den vorigen Satz von dem folgenden abschneidet und also die zwei Sätze bekommt: darin erkennen wir (nämlich an der Liebe mit der That und mit der Wahrheit), daß wir aus der Wahrheit sind. Und unsere Herzen stillen wir vor Gott, daß, wenn unser Herz uns verurtheilt, Gott größer ist als unser Herz. — Der Schwierigkeit, wie man denn daran erkenne, daß man aus der Wahrheit sei, weil Gott größer ist als unser Herz, — scheint man da mehr zu entgehen. Aber auf der anderen Seite wäre man, um das *πείσομεν τ. καρδ.* zu erklären und um nachzuweisen, in welchen Fällen man sich deß trösten könne, daß Gott größer ist als unser Herz, doch gezwungen, das *πείσομεν* von *ἐν τȣ́τῳ γινώσκειν* abhängig sein zu lassen. Denn eben dieß, daß die Bruderliebe da ist, ist die Voraussetzung unter der das *πείσομεν τ. καρδ.* ꝛc. stattfindet. Eine Erklärung, die das *καταγινώσκ. ἡμ. ἡ καρδία* so viel sein läßt als eine Anklage des Gewissens, es fehle die Liebe in der Wahrheit, verkehrt die ganze Stelle und wirft alles in ein unentwirrbares Chaos hinein. — Also das Punktum hinter *ἐσμὲν* und eben so hinter *τ. καρδ. ἡμ.* lassen wir ausfallen, und die Voraussetzung, die Bruderliebe ist da, bleibt unbeweglich fest.

Gehen wir nun weiter, so haben wir zuerst das *πείσομεν* zu erklären. Der Sinn dieses Wortes, überreden, beruhigen, stillen (2. Cor. V, V. 11; Matth. XXVIII, V. 14) Apost. XII, V. 20 — *πείσαντες Βλάςον* — 2. Macc. IV, 15, Joseph. Archaeol. VI, 5. 6) steht so fest, das es unbegreiflich wäre, wie man das *πείσομεν* so auf's willkührlichste deuten kann, wenn man sich nicht den Sinn der ganzen Stelle durch eine ganz falsche Erklärung unzugänglich gemacht hätte.x) Zu dieser Willkühr gehört es, wenn Fritzsche es so gibt: Deum intuiti et reveriti, animos nostros flectemus (sc. ad amorem vitâ factisque ostendendum). Eben so willkührlich Lücke, der, wie schon oben bemerkt, *πείθειν* durchaus für synonym mit *παῤῥησίαν ἔχειν* Vers 21 nehmen will. Wir haben oben gezeigt, der Zustand im Innern, da man das Herz,

x) Es ist sogar ins Neuhebräische übergegangen, פייס.

das verklagt, zu beruhigen, zu stillen hat, ist grade dem entgegengesetzt, wo man Freudigkeit zu Gott hat, weil das Herz nicht verklagt. Von der unerträglichen Tautologie, die dadurch entsteht, wenn πείσομεν synonym ist mit παῤῥησίαν ἔχομεν, werden wir weiter unten reden.

Das Futurum πείσομεν heißt so viel als können wir stillen, wie's Lücke auch in der ersten Ausgabe genommen hat, und ist gar nicht so zu urgiren, wie's von demselben in der zweiten geschehen ist. („Das Futurum πείσομεν scheint auf ein künftiges ἔμπροσθεν ἀυτῦ hinzuweisen.") — Daß αὐτοῦ nach ἔμπροσθεν auf Gott zu beziehen ist, kann kein Zweifel sein, „da Vers 20. 21. 22. 23 Gott, nicht Christus, der herrschende Begriff ist."

Eine besondere Schwierigkeit macht das zweimalige ὅτι V. 20, welche Schwierigkeit sich durch die fast durchgängig falsche Auffassung der ganzen Stelle sehr vermehrt hat. Da sollte z. B. das zweite ὅτι eine hebräischseiende Indication des Nachsatzes, wie כִּי 1. Mose XXII, V. 16. 17. sein. Mit Recht wird dagegen eingewandt, daß die neutestamentliche Gräcität das ὅτι so gebrauche, sei mit Nichts zu erweisen. Die Alexandrinische Uebersetzung habe es nicht so gebraucht, sie lasse כִּי, wenn es wirklich so stehe, unübersetzt. Andere wollen das ὅτι, entsprechend dem hebräischen כִּי, als Versicherungspartikel, profecto! nehmen. Darauf wird entgegnet, allerdings werde כִּי so gebraucht, aber es habe dann seinen eigenen Grund, und das Neue Testament verwende sein ὅτι nie so." — Am einfachsten ist es mit Bengel das ὅτι sich so zu erklären: si ὅτι et ἐὰν diremtum velis, quod post incisum, subaudito inquam, repetitum statues, ut persaepe fit. Das letztere bestätigen die von Lücke angeführten Beispiele aus Xenoph. Anab. VII, 4. 5. „Diese rechtfertigenden und entschuldigenden Beispiele in den Classikern" (wie Lücke sie nennt), dafür, daß „das zweite ὅτι mit einem gewissen Nachdruck, den man durch das lateinische inquam ausdrücken könne, das erste ὅτι wieder aufnehme," — werden noch bekräftigt durch die Stelle Ephes. II, 11. 12, wo unbedenklich das zweite ὅτι durch inquam wieder zu geben wäre. „Die Hauptsache besteht darin, daß die Wiederholung ihren Grund nicht in der Vergeßlichkeit des Schriftstellers, sondern einen rhetorischen Charakter hat, nämlich bei kurzen Zwischensätzen, den Gedanken durch das wiederholte ὅτι stärker hervortreten zu lassen." Wird nun weiter hinzu-

gesetzt, „die angeführten Stellen lauten nur auf ὅτι daß, nicht auf ὅτι weil; sie haben also nur für diejenigen Gültigkeit, welche das ὅτι auch hier beide Mal nicht als Causalpartikel, sondern als Conjunction zu πείσομεν gehörig, nehmen, nämlich so, daß ὅτι — μείζων ἐςὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν u. s. w. diejenige Wahrheit bezeichnet, wovon der Christ sein Herz zu überzeugen habe", — und wird dann noch hinzugefügt, „grammatisch lasse sich dagegen nichts einwenden" — so sind wir damit vollkommen zufrieden und haben daran genug zur weitern Erklärung vorliegender Verse, da wir eben zu denen gehören, welche beide Mal das ὅτι nicht als Causalpartikel, sondern als Conjunction nehmen.

Ist es Andern, wie Lücke, „schwer, ja unmöglich, den Gedanken (daß ὅτι — μείζων ἐςὶν ὁ θεὸς u. s. w. diejenige Wahrheit bezeichne, wovon der Christ sein Herz zu überzeugen habe) in irgend einer den Worten entsprechenden Art und Wendung aus dem Zusammenhange zu begreifen und zu rechtfertigen," — sehen sich daher solche genöthigt, ὅτι als Causalpartikel zu nehmen und sehen wir sie nun mit Erklärungen dieser Causalpartikel sich zermartern und zu den seltsamsten Deutungen ihre Zuflucht nehmen, so kann uns dieß weiter nichts als Zeugniß dafür sein, daß eine Erklärung, die zu solchen Deutungen ihre Zuflucht nehmen muß, eine irrige ist; die unsrige dagegen, welche ihr gegenüber steht, die richtige. Es ist für die, welche in ὅτι nicht die Causalpartikel finden, nicht nöthig, in diese seltsamen, zum Theil desperaten Deutungen weiter einzugehen: nur Einiges sei hier angeführt. „Einige nahmen zur diplomatischen Hülfe der Auslassung des zweiten ὅτι in einigen Handschriften ihre Zuflucht": oben ist das Nöthige schon darauf erwiedert. „Andern, wie Beza, gefiel die Conjectur des H. Stephanus, ἔτι μείζων zu lesen. Eine Zeitlang nahm man beim zweiten ὅτι eine Ellipse an; Camerarius z. B. nimmt vor dem zweiten ὅτι eine Aposiopesis an und ergänzt: nihil relinquitur bonae spei apud Deum quia. Aehnlich Episcopius. Diese Beiden verstehen das μείζων von der größern Richterstrenge des allwissenden Gottes. — Andere beziehen μείζων auf die vergleichungsweise größere Gnade Gottes, lassen das erste ὅτι als Causalpartikel sich unmittelbar an das πείσομεν anschließen, geben dem zweiten als Conjunction die Ergänzung, wie z. B. Calovius, scimus aut scire debemus, quod. — Wenn nun Lücke von solchen Ellipsen sagt: „sie sind, philologisch betrachtet, ungleich härter als die einfache Annahme einer Wiederholung des causalen ὅτι", — so ist das erstaunend milde ausgedrückt. Solche

Ellipsen, die ganze Sätze einschieben, sind nicht bloß philologisch betrachtet härter, sondern exegetische monstra. — Und nun gar dieß: einmal ist ὅτι Causalpartikel, gleich darauf Conjunction! — „Andere, wie S. Andreä, nahmen aus Scheu vor Wiederholung des causalen ὅτι das erste ὅτι mit ἐὰν verbunden für ὅτε ἄν oder für ὅταν, (also si quando cor. eo quod [ὅτι] Deus major sit), so daß demnach das erste ὅτι überflüssig wäre." „Aber diese Unterstecknng des ὅτι in dem folgenden ἐὰν, um entweder das ὅταν herauszubringen, oder den Begriff des ὅ ἐὰν (Bengel) herauszubringen, kann durch nichts gerechtfertigt werden, weder jenes durch Matth. V, 31, — noch dieses durch Col. III, 23" (Lücke) — und, setzen wir hinzu, — es bringt uns nicht weiter in Beseitigung der exegetischen Schwierigkeit.

Zu wahrhaft desperaten Auskunftsmitteln nimmt auch Lücke seine Zuflucht, wenn er sagt, es bleibe nichts anders übrig, als daß der ganze Satz Vers 20 eine declaratio e contrario sei; solche declarationes e contrario mit γάρ oder ὅτι, wie sie überhaupt logisch in Ordnung seien, fänden sich auch sonst im Neuen Testament, z. B. 2. Petri Vers 9. Doch ehe wir in extenso diese Deutung mittheilen, die am Ende „als die einzig übrige" uns genannt wird, mag es lehrreich sein, dem zu zusehen, wie und mit was für Gründen die richtigere Erklärung, welche in der des holländischen Philologen Hoogeween (von Nösselt weiter ausgeführt) sich kund that, zurückgewiesen wird. Hoogeween, die Erklärung J. A. Bengels von dem ersten ὅτι: quicquid s. quibuscunque rebus condemnarit nos cor nostrum aufgreifend, nimmt ὅτι als relativum compositum ὅ, τι mit ἐὰν verbunden, wie es Col. III, V. 23 zu stehen scheint, für quodcumque, quicquid demum und gibt dem Ganzen (V. 19 — 20) den Sinn: et hinc cognoscimus, nos ex veritate esse, et coram ipso secura reddemus corda nostra, quocumque tandem crimine damnat nos cor: quia vel nam major est Deus corde nostro. Diese Auslegung hat besonders Nösselt weiter entwickelt; — offenbar wolle Johannes dieß sagen: „der wahre Christ könne sich im Bewußtsein seiner vollen, ungefärbten Liebe zu den Brüdern, wie ihn das Gewissen auch sonst anklagen möge, der Gnade Gottes sicher getrösten; denn Er, der liebevolle Gott sei im Verzeihen größer als unser Herz, und seine Allwissenheit kenne besser, als wir selbst, unsere Schwachheit, unsern Schmerz über die Sünde, aber auch unsern Liebessinn und unser Streben."

In dieser Erklärung des Philologen Hoogeween ist nicht (wie's in der ersten Ausgabe Lückes heißt), die philologische Seite die glänzendste; Lücke bemerkt dagegen mit Recht, daß die Formel ὅ, τι sich im Neuen Testamente nicht nachweisen lasse; Col. III, 23 habe diplomatisch nur ὃ ἐὰν Sicherheit. — Wo aber die Hoogeween-Nösselt'sche Erklärung (im Wesentlichen die von Luther, Bengel) am stärksten ist, nämlich in der Darstellung des apostolischen Gedankens, findet Lücke (dem de Wette folgt) die größeste Schwachheit." Nach Nösselt, heißt es bei ihm, wäre in unserer Stelle der Fall angenommen, daß der Christ mehr Liebe, überhaupt mehr Tugend habe, als er selbst wisse. Allein dieß halte ich im Zusammenhange des Johanneischen Briefes für undenkbar." — In diesem dem Dr. Lücke undenkbaren, — aber doch wahrhaft Johanneischen und apostolischen Gedanken liegt eben der Schlüssel der Erklärung unserer Stelle. Dieser Schlüssel ist weggeworfen, wo ein solcher falscher Syllogismus als untrügliches Axiom hingestellt wird, wie in dem Satze geschiehet: „Da Gott ausdrücklich mit unserm Gewissen verglichen, dieses aber als anklagend gedacht wird, so ist fast unausweichlich, μείζων zunächst auf die größere Macht Gottes im Anklagen, also auf die richterliche Größe Gottes zu beziehen." — Dabei macht sich denn immer die mit Nichts bewiesene Voraussetzung geltend, das Verurtheilen des Gewissens beziehe sich auf den Mangel an Liebe. Denn es heißt: „Erkennt unser Gewissen gegen uns wegen Mangels an Liebe, — wie vielmehr Gott, der Heilige, der Alles kennt." — Allein es ist unmöglich (heißt es nun weiter, und widerlegt somit das eine Stück des Gedankens den andern) diesen Gedanken unmittelbar mit πείσομεν τ. καρδίας ἡμ. Vers 19 auf eine causale Weise (ὅτι) zu verbinden.

Wenn πείσομεν τ. καρδίας V. 19 von der Beruhigung der Gewissen vor Gott zu verstehen ist, so erwartet Jedermann hinter ὅτι den Gedanken der unendlichen Vatergüte Gottes. Aber warum drückt dieß Johannes nicht aus, warum spricht er nicht von der Liebe Gottes, warum ausdrücklich grade nur von der Allwissenheit, womit sich kein Mensch, den das Gewissen verklagt, wahrhaft zu trösten vermag u. s. w.?"

Wie ist es doch möglich, — fragen wir da, sich selbst so zu widerlegen, die Nichtigkeit eines Gedankens, der an innern Widersprüchen sich zerschlägt, so auszusprechen und doch diesen Gedanken festhalten zu wollen? — Es ist freilich unmöglich, den oben ausgesprochenen Gedanken (— Erkennet unser Gewissen gegen uns —

wie vielmehr Gott u. s. w.), unmittelbar mit πείσομεν τ. καρδ. ἡμ. Vers 19 auf eine causale Weise zu verbinden, — weil den ersten Gedanken der Apostel gar nicht hat. Und wird weiter gesagt, es erwartet Jedermann hinter ὅτι den Gedanken der Vatergüte Gottes u. s. w., so müssen wir dagegen sagen, daß der Apostel dieser Erwartung entspricht; — und wird gefragt: Warum drückt dies Johannes nicht aus, so antworten wir: eben dieß drückt Johannes in dem μείζων — ὁ θεὸς u. s. w. aus. — So nahe also lag es, von der Richtigkeit der gegebenen Erklärung sich zu überzeugen und nun doch die seltsamen Auskunftsmittel, von denen wir oben sprachen! Dazu gehört denn die oben erwähnte Behauptung, daß der ganze Satz Vers 20 eine declaratio e contrario sei. „Nachdem Johannes, heißt es bei Lücke, V. 19 gesagt hat, daß nur, wenn wir in thätiger Bruderliebe uns bewußt sind, aus der Wahrheit zu sein, wir unsere Herzen vor Gott beruhigen werden, fügt er hinzu: denn, wenn das Gegentheil statt findet, wenn unser Gewissen uns des Mangels der echten Liebe anklagt, — so ist Gott größer als unser Herz, und vor seiner Heiligkeit und Allwissenheit gibt es keine Beruhigung für das anklagende Gewissen. — Darin liegt mittelbar die der Ermahnung Vers 18. 19. entsprechende Warnung vor jedem Mangel an Bruderliebe.“

Solche declarationes e contrario mit γὰρ oder ὅτι, fänden sich auch sonst im Neuen Testament, — hörten wir sagen. So bleibe also nur noch übrig, die Bedenklichkeit wegen des doppelten (causalen) ὅτι zu heben. Wenn es echt sei, so dürfe man nicht gerade sagen, es sei nothwendig. Aber es lasse sich rechtfertigen als eine rhetorische Figur, wodurch das Causalverhältniß des Hauptgedankens ὅτι — μείζων ἐστιν ὁ θεὸς zu πείσομεν Vers 19, nachdem dasselbe durch den Zwischensatz eben so sehr unterbrochen als näher bestimmt ist, deutlicher hervor gehoben werden solle. Solche rhetorische Epanalepsen seien nicht selten: und könnten an sich mit jeder Partikel, mit jedem Worte statt finden. — Es fehle freilich an einem ganz entsprechenden Beispiele mit dem causalen ὅτι. — Wer sich dabei nicht beruhigen könne, der möge entweder mit Lachmann das zweite ὅτι streichen, oder mit H. Stephanus ἔτι vermuthen. — Nun, wir brauchen wohl nichts weiter, um diese Lücke'sche Erklärung zu widerlegen, als diese bodenlose Willkühr anzuführen, die auch mit der Sprache, mit den Lesearten nach Belieben umspringt. — Da wird ὅτι mit γὰρ zusammengestellt, wie es nicht zusammengehört und in γὰρ 2. Petri I, 9 hineingelegt, daß es in Betreff der rhetorischen

Epanalepsen von einem entsprechenden Beispiele mit dem causalen ὅτι fehle; zuletzt wird gestattet das ὅτι zu streichen, was im Wege ist, oder in ἔτι es zu verwandeln, obwohl oben Lücke weder zu dem einen noch zu dem andern eine diplomatische Berechtigung fand. Und nun gar wird ein ganzer Satz eingeschoben — „wenn das Gegentheil statt findet." Und er muß eingeschoben werden, um das causale ὅτι zu rechtfertigen, weil es ohne solche Einschiebung ein Unsinn wäre, nachdem so eben vorhergegangen ist: wir stillen unser Herz, fortzufahren und zu sagen: denn, wenn unser Herz uns verdammet, so Gott noch vielmehr. — Aber, was ist das für eine Exegese, welche ganze Sätze einschieben muß! Und wozu dieses Alles, diese Tortur, welcher Sprache, Text, Zusammenhang unterworfen werden? — Um den eben so unbiblischen als trostlosen Satz durchzuführen: wenn uns das Gewissen anklaget, — so noch vielmehr Gott; vor seiner Heiligkeit und Allwissenheit gibt es keine Beruhigung.

Wehe uns, wenn es so wäre! Aber so ist es nicht, sondern es ist, wie wir oben sahen: hinter ὅτι findet sich der Gedanke der unendlichen Vatergüte Gottes, den Jedermann (wie Lücke sagt) erwartet. — Dieser Gedanke ist ausgesprochen und ausgedrückt, Johannes spricht von der Liebe Gottes eben in dem Worte: Gott ist größer als unser Herz und weiß alle Dinge. Man muß nämlich diesen Satz in Verbindung mit πείσομεν und mit ἐν τούτῳ γινώσκομεν nehmen. Erkennen wir aus dem Dasein der Bruderliebe (von deren Mangel hier ja keine Sylbe steht), daß wir aus der Wahrheit sind, so können wir unser Herz stillen, daß Gott, wenn unser Herz uns verdammet, größer ist als unser Herz. Gott im Gegensatz gegen das kleinmüthige, verzagte Herz (conscientia pusilla est — neque habet, quod condonet) ist groß, groß an Macht und Recht und an Bereitwilligkeit zu vergeben (at Deus magnus est — habet jus voluntatemque condonandi. Bengel.) So wird auch groß, mächtig, wenn es ohne weitere Erklärung von Gott gebraucht wird, sonst verstanden. So z. B. Hiob XXXVI, V. 6: „Gott verwirft nicht die Mächtigen, weil groß ist die Kraft seines Herzens (d. h. magnanimus, weitherzig im Gegensatz gegen die pusillanimitas des menschlichen Herzens). — Mit nichts läßt es sich rechtfertigen, μείζων für „strenger" zu nehmen. Recht schön ist, was Luther über unsere Stelle sagt: „Strafet dich gleich die Nachlässigkeit deines Lebens, so darfst du doch deßwegen noch nicht verzweifeln. — Macht uns gleich unser Gewissen kleinmüthig

und stellet uns Gott als zornig vor, so ist doch Gott größer als unser Herz. Das Gewissen ist ein einziger Tropfen; der versöhnte Gott aber ist ein Meer voller Trosts."

Siehe, das ist Trost des Evangeliums! Wer Gelegenheit gehabt hat, von den Kämpfen geängsteter Seelen etwas Näheres zu vernehmen, der wird auch von Fällen zu sagen wissen, wo selbige sich selbst verurtheilten, meinend, für sie sei keine Gnade mehr und es mußte ihnen doch zugerufen werden: Seid getrost, ihr seid in Gnaden. Ja, ist es nicht in der Regel so, daß, die aus dem Schlafe der Sicherheit erwachen, zumal wenn der Uebergang aus der Finsterniß ins Licht ein sehr schneller ist, — daß die rufen: Ich hab's zu arg gemacht? Wie manchmal begegnen Seelsorger geängsteten Seelen, die da meinten, sie hätten die Sünde wider den heiligen Geist begangen; das Herz verdammte sie: aber Gott, der größer ist als unser Herz, sprach sie los. Wir erinnern an Bunyan, der sich 14 Jahre lang ängstete, er habe heimlich dem Herrn Abschied gegeben. Wir erinnern an Hiob: nicht wegen Mangels an Bruderliebe klagte er sich an, im Gegentheil, es ist sein Trost in seinem Leiden, daß er Barmherzigkeit und Milde im hohen Maaße geübt hat: aber sein Herz zagte und klagte, Gott habe sich ihm in einen Grausamen verwandelt. Das Verkehrte im Urtheil des Eliphas und der andern zwei Freunde war eben dieß, daß sie dem Angefochtenen zuriefen: ja, wenn du dich selbst verdammest, wenn dein Mund so klaget, wie vielmehr wird dich Gott verdammen, statt daß sie ihm hätten sagen sollen (— was Elihu wenigstens anfing zu thun): stille dein Herz damit, daß Gott größer ist als dein Herz. An Jonas wolle man denken, der, hinabgestoßen in die Tiefe, in des Wallfisches Bauche sprach zum Herrn: ich gedachte, ich wäre von deinem Angesicht verstoßen, ich würde deinen heiligen Tempel nicht mehr sehen, (— sein Herz verdammete ihn, — nicht wegen Mangels an Bruderliebe, sondern wegen seines Ungehorsams gegen den Herrn): da aber seine Seele bei ihm verzagte, gedachte Jonas an den Herrn, und sein Gebet kam zu ihm in seinen heiligen Tempel (d. h. er erfuhr, daß Gott größer sei als sein Herz). Wo wir keine Gnade für uns sehen und kein Werk der Gnade in uns, und im Unmuth und Kleinglauben sagen: Es ist doch gar nichts rechtes mit mir; da kann Er es sehen und ruft uns zu, wie dort Salomo der Sulamith im hohen Liede: Erkennest du dich nicht, meine Liebe? — Wozu wären denn alle die Versicherungen von Gnade, welche Bekümmerten in der heiligen Schrift zugerufen werden, wozu alle die Ermahnungen, der

Gnade Gottes sich zu trösten (z. B. 1. Joh. V, Vers 13: daß ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habt), wenn wir unser zagendes Herz eben nicht damit stillen und trösten sollten und könnten, Gott sei größer als unser Herz, und wisse, wie in leiblicher Noth, so auch in Bedrängnissen der Seele da Hülfe, Trost und Rath, wo wir nichts als Untergang und Verderben sehen! — Es ist aber dafür gesorgt, daß nicht rohe, sichre Leute diesen Trost mißbrauchen: gegen den Antinomismus, welcher die Gnade auf Muthwillen ziehet, streitet ja der ganze Brief Johannis. Der Trost ist nur für die, so in der That und in der Wahrheit lieben, also nicht einen Glauben haben, der bloß in Worten besteht. Aber auch bei solchen kann doch noch Schwachheit mit unterlaufen, so daß dadurch der Geist der Freudigkeit gedämpft wird. Man denke z. B. an die Corinther, und wie Vieles da der Apostel zu rügen hatte! Da waren Spaltungen, Rechthaberei, Mangel an brüderlichem Sinne (— daß man sogar vor der heidnischen Obrigkeit sich verklagte), Neigung, der Welt sich gleich zu stellen: und diese Corinther waren doch Gläubige! Aber so soll es nicht bleiben; das Gewissen klagt uns da an, der Geist straft uns — und indem man nun, sein Herz zu stillen, seine Zuflucht zum Herrn nimmt, muß man sich auch richten (dum . . . pii . . . . Dei omniscientiae se nulla re subducere conantur, tranquillitatem assequuntur. Bengel), das Böse hinausthun, und kommt so in den Stand der Freudigkeit, da man *παῤῥησία* zu Gott hat und Alles von ihm bitten kann.

Vers 21. *Ἀγαπητοὶ, ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν.*

Dieser Vers bildet, — wie schon oben bemerkt wurde — den Gegensatz zu Vers 20. Die Bemerkungen Lücke's, „zwischen beiden Versen finde gar kein periodischer Zusammenhang statt,‘, — das *ἐὰν καταγινώσκῃ* Vers 20 erwarte seinen Gegensatz nicht erst im folgenden, sondern hätte ihn schon in dem vorhergehenden *ἐν τούτῳ — καὶ πείσομεν*“ u. s. w., bedürfen nach dem, was wir zur Erklärung von Vers 19 und 20 gesagt, keiner weitern Widerlegung. — Freudigkeit zu Gott haben, *παῤῥησίαν πρὸς Θεὸν* ist bei Jahannes das, was Paulus ausdrückt: *ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν — πρὸς τ. πατέρα* — Eph. II, 18.

Vers 22. *Καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν, λαμβάνομεν παῤ αὐτȣ̃, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτȣ̃ τηρȣ̃μεν, κ. τὰ ἀρεϛὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν.*

Statt *παῤ αὐτȣ̃* lesen A. B. C. u. a. *ἀπ' αὐτȣ̃* und möchte letzteres auch vorzuziehen sein. — Wir nehmen, was wir nur (*ὃ ἐὰν*) bitten mögen: aber wir bitten dann, wenn wir seine Gebote halten und thun, was vor ihm gefällig ist, nicht im Eigenwillen, sondern nur nach Gottes Willen. — (Vergl. 1. Joh. V, 14 — wenn wir etwas bitten nach seinem Willen, *κατὰ τὸ θέλημα αὐτȣ̃*, — so höret er uns). — Das Wort Johannis hier weiset zurück auf die große Verheissung, gegeben dem Gebet in Jesu Namen Evang. Joh. XIV, Vers 13 und Joh. XVI, Vers 23, wo es zuerst heißt: *ὅ, τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μȣ, τȣ̃το ποιήσω* — und dann — *ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσητε, δώσει ὑμῖν.* — In allen drei Stellen, den beiden letzten und in unserer hier, 1. Joh. III, 22 ist die Fassung der Art, daß der Gedanke stark hervortritt, es sei diesem Gebet in Jesu Namen, so wie dem Gebet derer, die Freudigkeit zu Gott haben und wissen, daß sie seine Gebote halten, Erhörung zugesagt, ohne durch eine Bedingung sie einzuschränken. Eben so Matth. XXI, Vers 22 — *πάντα ὅσα ἂν* (alles, was nur — *ἂν*) *αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ, πιϛεύοντες, λήψεσθε.* — Wem es etwa auffällt, daß in den Stellen Joh. XIV, Joh. XVI, Matth. XXI nur immer in der zukünftigen Zeit gesprochen wird, hier 1. Joh. III, 22 im Präsens, dem sei bemerkt, daß erst, nachdem der Herr Jesus durch seine Auferstehung, Himmelfahrt verklärt war, die Jünger in seinem Namen anfingen zu beten, — mit der Freudigkeit und Zuversicht des Glaubens, da man empfängt alles, was man bittet und nimmt, indem man bittet (*λαμβάνομεν*).

Es ist keine Tautologie, wenn das *τ. ἐντολὰς αὐτȣ̃ τηρȣ̃μεν* noch näher erklärt wird durch das *καὶ τὰ ἀρεϛὰ ἐνώπιον αὐτȣ̃ ποιȣ̃μεν.* Es weiset dieß Letztere darauf hin, daß eben die persönliche Liebe zu dem persönlichen Gott, unsern Heiland darauf bedacht ist, ihn zu erfreuen, zu thun, was ihm wohlgefällt, und zu vermeiden, was ihn betrübt. Es ist dieß das neutestamentliche Wandeln vor dem Angesichte Gottes, wie Paulus die apostolische Lauterkeit als eine solche schildert, daß man redet als aus Gott, vor Gott (*κατενώπιον τȣ̃ θεȣ̃*), in Christo (2. Cor. II, 17) und thut, was dem Herrn gefällig ist, wozu Paulus dort ermahnet, wenn er bittet, „dem Herrn zu allem Gefallen zu wandeln" (Col. I, 10), oder zu

thun den „guten, wohlgefälligen, und vollkommenen Gottes = Willen" (Röm. XII, V. 2).

Vers 23. *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιςεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριςοῦ, καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλες, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν.*

Siehe hier die neutestamentliche Summa des alttestamentlichen: du sollst Gott lieben deinen Herrn von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst. — Die Liebe zu Gott ist der Glaube an den Namen des Herrn Jesu; vergl. unten Cap. IV, V. 15, 10. — Niemand kann Gott wahrhaft lieben als wer an den Namen des Sohnes Gottes glaubt: denn Niemand kann zum Vater kommen, denn durch den Sohn. Der Name aber, an den wir glauben sollen ist: Sohn Gottes, Christus, Wort, das ewig war beim Vater, Heiland der Welt, Fürsprecher, Sündentilger u. s. w. Alle Gebote, — so sagt uns hier Johannes, die Erfüllung des Gesetzes im Evangelio zeigend, — alle Gebote gehen in dem Einem zusammen, daß wir den Glauben haben, der in der Liebe thätig ist, wie denn Johannes XVI, 9 als die einzige Sünde genannt wird: nicht glauben an Jesum Christum. Aehnlich Lücke: „er findet hier die Summe aller Gottesgebote, gleichsam das Compendium des ganzen Gott wohlgefälligen Lebens, die *ἀγάπη ἐκ πίςεως* (1. Tim. I, V. 5), die *πίςις δι' ἀγάπης ἐνεργεμένη* Gal. V, V. 6. 14." Wenn es aber weiter bei Lücke heißt: *καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν* beziehe sich nur auf *ἵνα ἀγάπ. ἀλλήλες*, so stimmen wir ihm nicht bei, sondern Bengel'n: particula haec (sicut) pertinet ad verba credamus et amemus. Das Gebot ist uns gegeben, nicht nur, wie wir uns lieben sollen, sondern auch, wie wir glauben sollen, daß wir nicht etwa Eigenes, Selbstgemachtes zu dem Bilde des Herrn, zu seinem *ὄνομα* hinzu thun. Wie wir vor Zuthaten des eigenen Geistes, vor eigenmächtigem Nachmachen des Heiligen, oder vielmehr vor Nachäffen uns zu hüten haben, zeigt uns das folgende Capitel.

Vers 24. *Καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτε, ἐν αὐτῷ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τε πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.*

Es ist die Frage, worauf sich das *αὐτοῦ*, *ἐν αὐτω*, *αὐτὸς*

beziehet, und die Beantwortung dieser Frage hängt wieder davon ab, ob der Sohn Gottes oder der Vater das Subject Vers 23 ist. — Daß „Christus nach 1. Joh. II, V. 20. 27; Ev. XVI, V. 7 den Geist gebe und daß Glaube und die Bruderliebe sich zunächst auf die Gemeinschaft mit Christo beziehen, vergl. Ev. XIII, V. 35. XIV, V. 20. 21. XV, V. 4 — 10“ — wird von Lücke erkannt und zugegeben. Es ist daher besser das αὐτȣ̃ u. s. w. auf Christum zu beziehen; der Einwand dagegen, im „Bisherigen sei Gott das Hauptsubject und sei vorzüglich von der Gemeinschaft mit Gott, der Gotteskindschaft die Rede“, — ist unerheblich. Daß Gott in diesem dritten Capitel das Hauptsubject war, bestreiten wir: es ist vorzugsweise hier vom Sohne die Rede, und gleich darauf im vierten Capitel vom heiligen Geist, wozu denn die letzten Worte in unserm 24sten Verse den Uebergang bilden.

ἐν αὐτῷ — vergl. Joh. XV, 10: „So ihr meine Gebote haltet, so bleibet ihr in meiner Liebe“. Und Joh. XV, V. 4: „bleibet in mir, und ich in euch.“

ἐκ τ. πνεύμ. — ex spiritu. — Prima est haec Spiritus sancti in hac epistola mentio, oeconomiae divinae hîc, ut etiam in evangelio Joannis c. XIV, 1. ss. 26 convenienter. Et hoc versu est quasi transitio ad tractationem de Spiritu sancto, quae sequitur mox, c. IV, seq. Datur nobis ex Spiritu, et datur Spiritus (Bengel). — Ganz richtig: es fängt nun das dritte Hauptstück im Johanneischen Briefe an: die tractatio de Spiritu sancto.

Schon oben war dieses πνεῦμα gemeint, wo von dem χρῖσμα, von der Salbung, welche die Gläubigen haben, die Rede war: hier aber ist die Gabe des Geistes noch deutlicher und bestimmter genannt. Daran, daß wir sie haben, sollen wir erkennen, daß wir Gottes Kinder sind. An diesen Zweien erkennen wir also, daß Er (Christus) in uns bleibt, und wir seine Jünger sind: an dem Halten seiner Gebote, namentlich der Liebe zu den Brüdern, und in dem Geiste, von dem er uns gegeben hat. Indem Johannes „beide Gedankenreihen combinirt, so entsteht das Anakoluthon ἐν τούτῳ — ἐκ τ. πνεύμ.“ (Lücke.) Diese „Combinirung der beiden Gedankenreihen“ würde freilich noch unzweifelhafter sein, wenn vor dem ἐκ τȣ̃ πνεύματος ein καὶ stünde. Da es fehlt, so kann ἐν τούτῳ γινώσκομεν so mit dem ἐκ τ. πνεύμ. zusammengestellt werden, daß die Beziehung des ἐν τ. γινώσκ. auf das vorige wegfällt.

Das Anakoluth würde dann auch fast verschwinden, wie z. B. eine geringe Modification, die man in der deutschen Uebersetzung anbringen könnte, zeigen möchte, nämlich so: Und an dem merken wir, daß er in uns bleibt, — an dem Geist, den er uns gegeben hat.

Viertes Capitel.

Vers 1. *Ἀγαπητοὶ μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, ἐι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶν· ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.*

Das *ἀγαπητοὶ* zeigt einen neuen Abschnitt an: es beginnt nun der Apostel vor den falschen Propheten zu warnen, welche das Werk des heiligen Geistes theils nachäffen, theils zerstören wollen, wie der Widerchrist, der da kommt, sich gegen Christum erhebt und an seine Statt sich setzen will. Diese Ermahnung hier, nicht jedem Geiste zu glauben, sondern die Geister zu prüfen, ob sie von Gott sind, entspricht der oben gegebenen Ermahnung an die, welche die Salbung haben, zu bleiben in dem, was sie empfangen und gehört haben, und sich nicht durch die Widerchristen irre machen oder berauben zu lassen. Hier gehet die Ermahnung an die, welchen der Herr von seinem Geiste gegeben hat: sie wissen, was ihnen von Gott geschenkt ist, und können Licht und Finsterniß unterscheiden: der Geistliche (*πνευματικὸς*) richtet Alles und kann prüfen (*δοκιμάζειν*) die Lehre, die innern Zustände, Werke, Personen (d. i. die Geister).

δοκιμάζετε (probate ad regulam, quae versu 2. datur. Bengel) wendet an die Gabe, die Geister zu prüfen (die *διακρίσις πνευμάτων* — 1. Cor. XII, 1). In Zeiten großer Erregungen, Gährungen und Neugestaltungen in der Kirche zeigen sich und erheben sich solche Geister, die nicht von Gott sind. Der Feind säet Unkraut unter den Waizen; er verstellt sich in einen Engel des

Lichts (*μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός*, 2. Cor. V. 14), und die Pseudoapostel, seine Diener, als Apostel Christi, als Diener der Gerechtigkeit. Wie zu der Apostel Zeit, so auch zur Zeit der Reformation (die Wiedertäufer, die himmlischen Propheten und andere Schwarmgeister) und zu unserer Zeit. Die *ψευδοπροφῆται* geben einen göttlichen Beruf vor, fühlen sich auch wohl von einer geistigen Macht, welche die menschliche Kraft überragt, getrieben. Es war nicht bloße Einbildung oder nur lügenhaftes Vorgeben, wenn ein Mahommed einer Einsprache höherer geistiger Wesen sich rühmte: sie sind begeistert diese falschen Propheten; sind nicht selten ungewöhnlich begabt, haben ein Maul, das große Dinge redet (vergl. Dan. VII, V. 8. 20). Darin aber irren sie freilich gar sehr, daß sie meinen, der Geist des Herrn rede durch sie. So fühlten sich jene 400 Propheten von einem Geiste getrieben, welche dem Ahab Sieg wider die Syrer verhießen, wußtens aber nicht, daß ein falscher Geist durch ihren Mund rede und Zedekia, der Sohn Enaena schlug Micha, dem wahren Propheten, auf den Backen und sprach: Wie? Ist der Geist des Herrn von mir gewichen, daß er mit dir redet? (1. Kön. XXII, V. 23. 24.) Da ist es nun nöthig, daß man die Geister prüfe: selbst die schon anerkannten Propheten und Lehrer wurden in den apostolischen Gemeinden immer neuer Prüfung unterworfen (1. Cor. XIV, V. 29): wie vielmehr die unbekannten. Das Evangelium weckt den Geist der Prüfung, verbietet also nicht die wahre Kritik, sondern fordert und fördert sie, kennt und übt sie und fürchtet sich darum vor keiner Prüfung und keiner Kritik.

Bei dem *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα* haben Manche an das Ebräische פָּלַם: wägen, gedacht: nicht ganz uneben.*) Doch ist dieß, die Geister wägen, ihren Werth bestimmen (vergl. Daniel V, Vers 27), wie's Sprüchw. Sal. V, V. 21 vorkommt, nur ein Regale des Königs der Könige, der die Geister alles Fleisches in seiner Hand hat.

ἐξεληλύθησαν — exierunt, ex sedibus suis intrarunt in mundum. Beng. Vergl. die Stellen oben 1. Kön. XX, V. 23. 24 und Off. Joh. XVI, V. 14 (*πνεύματα τρία ἀκάθαρτα — ἃ ἐκπορεύεται*).

---

*) Vergl. Sprüchw. XVI, Vers 2.

Vers 2 und 3. *Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τȣ̃ Θεȣ̃· πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριςὸν ἐν σαρκὶ ἐκηλυθότα, ἐκ τȣ̃ Θεȣ̃ ἐστι, καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησȣ̃ν Χριςὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τȣ̃ Θεȣ̃ ȣ̓κ ἔστι.*

Das *γινώσκετε* ist die richtige Leseart, und das wenig beglaubigte *γινώσκεται* um so mehr zu verwerfen, da es auch sonst im Briefe gar nicht vorkommt, aber immer das *γινώσκετε*.

Der Geist, der nicht bekennt, daß Jesus Christus ist ins Fleisch gekommen, ist der Geist des Doketismus, der Geist, welcher die Realität der Menschwerdung des Sohnes Gottes leugnet. Dieß hebt auch Lücke nachdrücklich hervor: „unter den Irrlehrern (Cap. IV, V. 3) seien solche zu verstehen, welche zwar an Christum glauben, aber seine Erscheinung im Fleische, d. h. die volle Realität seiner menschlichen Erscheinung, das reale Geborensein und Leben und Sterben des Sohnes Gottes leugneten.“ — Mit Recht urgirt Lücke, daß „weder der Johanneische Sprachgebrauch, noch die Structur der Sätze IV, V. 12. 3 und im zweiten Brief V. 7 gestatte, das *ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι* so ins Allgemeine abzuschwächen, daß es nur so viel wäre, als *εἰς τὸν κόσμον ἔρχεσθαι*, oder *ἀποςαλθῆναι* oder *φανερωθῆναι* überhaupt. Da Johannes diese letzteren Formeln kenne, warum gebrauche er sie nicht hier, wenn er nur dieß meine? — Wie soll man sich auch die Irrlehrer, die doch irgend ein christliches Moment in sich gehabt haben müssen, denken, wenn sie überhaupt nur behaupten, der Messias sei noch gar nicht erschienen? Dieß müßte aber nach jener Erklärung der Sinn der Formel sein, oder sie hätte gar keinen.“ — Ganz richtig: *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* setzt also voraus, daß der Sohn Gottes vorher außer dem Fleische da war, und hier demnach von der Menschwerdung desselben die Rede ist.

Eben so kann man Lücke nur beistimmen, wenn er die Eichhorn'sche Behauptung zurückweiset, der Sinn der mit Cap. II, 22 synonymen Formel sei nur der des Bekennens und Leugnens, daß Jesus mit seinem schwachen, hinfälligen Menschenkörper der Christ sei. Mit Recht wird gegen diese Meinung geltend gemacht, dann müßte Johannes gerade umgekehrt geschrieben haben, *ὁμολ. Ἰησȣ̃ν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*, — nicht *τὸν Ἰησȣ̃ν*; ferner, Johannes habe, wie aus der Vergleichung mit Joh. I, Vers 14 hervorgehe, für den christlichen Glauben gar kein Gewicht auf das Schwache und Hinfällige des Körpers gelegt.

Weniger können wir Lücke beistimmen, wenn er für die oben angeführte ganz richtige Erklärung, daß *ἐν σαρκὶ ἐληλ.* das reale Geborensein, Leben des Sohnes Gottes anzeige, einen Grund geltend machen will, der davon hergenommen ist, daß Vers 3 *ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν* ohne *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* „wenigstens die wahrscheinlichere Leseart sei.“ — „Wie soll man, fragt Lücke, diese Abbreviatur der Formel verstehen, wenn nicht der Name Jesus, verschieden von Christus, dem Begriff der Messianischen Würde, der bestimmte Ausdruck sein soll für das im Fleische erschienen sein?“ — Gegen diesen Beweis ist nichts einzuwenden, wenn das *ἐν σαρκὶ ἐληλ.* Vers 3 nicht echt ist; uns scheint es aber, daß man mit Bengel auf Autoritäten sich berufen kann, welche die von Griesbach u. A. aus dem Texte gewiesenen Worte beizubehalten gestatten. Die kürzere Lachmann-Griesbach'sche Leseart, wie sie überhaupt den Satz so nackt und des Hauptinhalts entblößet hinstellt, auf den hier alles ankommt, hat auch das wider sich, „daß sie (— wie de Wette sagt) — der Vorliebe des Johannes für symmetrische Antithesen nicht entspricht.“

Die Leseart *ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν*, — qui solvit Jesum, ex Deo non est, seu qui solvit Jesum in carne venisse, — ist unbedenklich aufzugeben.

Für die Erklärung, daß Johannes hier Vers 2 und 3 von der Menschwerdung des Sohnes Gottes Zeugniß gebe, gegen den Doketismus, sprechen auch die bekannten Stellen in den Ignatianischen Briefen, z. B. an die Christen in Smyrna*) Cap. V: *τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριον βλασφημεῖ μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον.*

Nicht beistimmen können wir Lücke, wenn er in unserer Stelle die „bestimmtere Formel findet, wonach die unbestimmtere Stelle 1. Joh. II, V. 19 fg. ausgelegt werden müsse.“ — So verhalten sich die beiden Stellen nicht. Jene, die da leugneten, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei, waren die Ebionitischen Leugner der Gottheit Jesu Christi, und wollten, ihrer mehr jüdischen, pharisäischen Anschauungsweise gemäß, von der Idee eines Gottmenschen, von einer Menschwerdung Gottes nichts wissen. Sie sind den Rationalisten der alten Schule, gewissermaßen auch den Socinianern zu

---

*) Den freilich Bunsen nicht will für echt gelten lassen: die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius.

vergleichen. Aber diese falschen Propheten hier Cap. IV, V. 2. 3. sind die doketischen Irrlehrer, welche die Idee eines Gottmenschen, die Idee von der Menschwerdung Gottes in einem gewissen Sinne gelten lassen, aber es leugnen, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist in der Person Jesu Christi von Nazareth.

Die pantheistische Lüge, wie sie früher in der Identitäts-Philosophie, später und noch viel bestimmter in Hegel und vielen seiner Schüler (z. B. Strauß, Br. Bauer, Feuerbach) sich aussprach, wußte ja viel zu reden und weiß es noch von der Menschwerdung Gottes, von der Gottheit Jesu Christi, von Dreieinigkeit, Versöhnung und desgleichen: aber sie weiß nichts davon, daß der Sohn Gottes ins Fleisch gekommen ist, daß Einmal, in der Fülle der Zeit, das Wort, das im Anfange bei Gott war und Gott war, Fleisch geworden ist, daß Gott seinen Sohn gesandt hat in der Gestalt des sündlichen Fleisches, — daß die Fülle der Gottheit leibhaftig (σωματικῶς) wohnete in dem Jesus von Nazareth, der geboren ist von der Jungfrau, Maria, gelitten unter Pontio Pilato u. s. w.

Diese doketisch = pantheistische (mehr aus dem Heidenthum stammende) Leugnung des Geheimnisses der Gottseligkeit, daß Gott offenbaret ist im Fleische, ist ein kräftigerer Irrthum als der Rationalismus: sie kann das Fundament hergeben, auf welchem der Mensch der Sünde seinen Thron erhebt, der ἄνομος, der sich erhebt über Alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, und vorgibt er sei Gott. Nach der Lehre der Rationalisten und Deisten (zu denen ja auch der Spötter Voltaire gezählt sein wollte), wäre es lächerlich, wenn Jemand sich für Gott ausgeben wollte: nach der Lehre des Doketismus und Pantheismus ließe es sich sehr plausibel darstellen, daß Einer, auf der Höhe der Zeit stehend, von ungewöhnlichen (infernalen — 2. Theff. II, 9) Kräften getragen, es vorzugsweise für sich in Anspruch nähme, daß in ihm der Geist zum Bewußtsein seiner Identität mit der Gottheit gekommen sei.

Nicht zu übersehen ist, daß in der Offenb. Johannis der falsche Prophet (vielleicht mit einer Lehre, welche der der falschen Propheten hier Vers 2, 3 ähnlich ist), dem Thiere aus dem Abgrunde, (dem Könige bei Daniel, der sich über Gott erhebt), den Weg bereitet. (cf. Offenb. XIII, XVI, XIX.) — Doch findet zwischen den Irrlehrern in Cap. II, V. 19 und den falschen Propheten hier Cap. IV, V. 1 — 3, — kein so wesentlicher Unterschied statt, daß es nicht allerlei Uebergänge von dem einen zum andern gäbe, wie z. B. Br. Bauer ganz richtig von seinem und der Seinen Pantheismus

(und Atheismus) sagt, der Rationalismus sei dessen Vater, wenn auch ein altersschwacher.

An Dr. Strauß, an dem Tübinger Baur, Zeller, Feuerbach und andern Chorführern dieser „Gemeinde der Wissenden", sehen wir, wie aller Augenblicke der hohe Schwung pantheistischer Schwärmerei wieder dem allertrivialsten Rationalismus Raum macht, und zu den alten verlegenen Waffen des Wolfenbüttler Fragmentisten und seiner Nachfolger bis auf Bretschneider und Wegscheider, Röhr und Andere herab, seine Zuflucht nimmt. — Nun von diesen allen, Rationalisten, Naturalisten, Doketen, Pantheisten heißt es: ἐκ τ. θεοῦ οὐκ εἰσίν, sondern wie Vers 3 stehet.

Καὶ τοῦτο ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὅ ἀκηκόατε, ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη. — An dem Kriterium, was der Apostel hier gibt (— und wozu auch Cap. IV, Vers 7. 8 gehört: wer nicht liebt, ist nicht von Gott), sind die Geister zu prüfen. Und da darf uns das Geschrei über Intoleranz, Ketzerrichterei, bornirten Orthodoxismus und dergl. nicht erschrecken, und soll uns nicht abhalten, unser gutes Recht zu gebrauchen, nämlich es laut auszusprechen und in Kirche und Schule es geltend zu machen, daß jeder Geist, der nicht bekennt, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist, nicht von Gott ist, sondern der des Antichrists. Es stehen solche, hier so eben bezeichnete, Irrlehrer, jüdische Ebioniten, heidnische Doketen ganz außerhalb der christlichen Kirche, wie denn auch alle christliche Confessionen (Evangelische, Römisch-Katholische, Griechisch-Katholische) darin übereinstimmen zu bekennen, daß Jesus sei der Sohn Gottes, ins Fleisch gekommen und verwerfen Alle miteinander die, so dieß nicht bekennen. Weil dieß Bekenntniß, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, — daß Jesus Christus ist ins Fleisch gekommen, — noch in der römisch-katholischen Kirche sich findet, ist auch der Grund noch da, der gelegt ist von den Aposteln, und war daher vor dreihundert Jahren eine Reformation möglich; Holz, Heu und Stoppeln wurden, wenigstens zum Theil, weggethan, und der rechte Grund kam wieder zum Vorschein. — Aber die „Gemeinde der Wissenden", die da leugnen, daß Jesus Christus ist ins Fleisch gekommen, würde, wenn es ihr gelänge, sich zu constituiren, nichts anderes sein, als eine Schule des Antichrists, eine Synagoge des Satans!

Darüber, wie sich verhalte das ἔρχεται zu dem: καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη — ist schon oben Cap. II, Vers 19 fg. das Nähere gesagt.

Noch ist zu bemerken, daß es Vers 2. 3 nicht heißt πᾶς ὁ ὁμολογῶν u. s. w., sondern πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ u. s. w. Es ist zunächst nicht von der Person, sondern von der Lehre die Rede; der Geist, der da bekennt, daß Jesus Christus ist ins Fleisch gekommen, ist der Geist der Wahrheit, ist von Gott.

Καὶ ἀντιχρίςȣ ist auf πνεῦμα zu beziehen, wie's auch Luther übersetzt hat: und das ist der Geist des Widerchrists.

Ὃ ἀκηκόατε: wie Cap. II, V. 18, so beruft sich Johannes auch hier auf frühern Unterricht über die Lehre vom Widerchrist. Dieselbe gehörte zu der Lehre von der christlichen ἐλπὶς, die, wie wir aus 2. Thessal. II sehen, den kaum gegründeten christlichen Gemeinden mitgetheilt zu werden pflegte. — Auch in den Schriften des Alten Testaments hatten die Gläubigen diese Lehre vor sich, deßhalb Paulus dem Timotheus schreiben konnte, der Geist sage deutlich, ῥητῶς, daß in den letzten Zeiten etliche vom Glauben abtreten und den verführerischen Geistern anhangen würden, 1. Tim. IV, V. 1.

Vers 4. Ὑμεῖς ἐκ τȣ̃ Θεȣ̃ ἐςε, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς· ὅτι μείζων ἐςὶν ὁ ἐν ὑμῖν, ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.

νενικήκατε sc. ψευδοπροφήτας — habt sie überwunden: d. h. in der Wahrheit, die ihr habt, die bei euch ist und bei euch bleiben wird (vergl. 2. Brief 2: ἀλήθεια — μεθ' ἡμῶν ἔςαι εἰς τὸν αἰῶνα), habt ihr nicht nur die Waffen mächtig, zu zerstören alle Höhe, die sich erhebt wider das Erkenntniß Gottes; in dieser Wahrheit, in der Salbung, welche wir haben vom Heiligen, haben wir auch dasjenige, was die Lüge der falschen Propheten schon überwunden, schon widerlegt hat. (νενικήκατε — Perfectum, das mehr Abgeschlossene, was schon geschehen ist, anzuzeigen, — nicht Aorist). Apostoli consilium est, fidelibus addere animos, ut fortiter et intrepide impostoribus resistant. Multum enim alacritatis decedit, cum dubio eventu pugnatur . . . . . Ergo utcunque certandum sit, dicit tamen eos vicisse, quia felicem habituri sint exitum. Acsi diceret, in media pugna jam extra periculum eos esse, quia futuri sint superiores. (Calvin.) Der Apostel will also die Gläubigen zum christlichen Selbstgefühl erheben, daß sie sich nicht imponiren lassen von falschen Propheten, die mit großem Gepränge und einem Scheine der Weisheit daher treten (ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι — 2 Petri II, V. 18,

Judä V. 16), und thun, als hätten sie ganz Neues, nicht zu Widerlegendes zu verkündigen; es ist aber das Alte (vergl.: „lasset aus eurem Munde das Alte," 1. Sam. II, V. 3), aus der alten Lüge Stammende und das sammt ihr längst Widerlegte. So that auch der Rationalismus in Deutschland, als sei er etwas ganz Neues, und war nur eine neue Auflage des alten englischen Deismus und des alten französischen Naturalismus (vergl. Hahn: de Rationalismi vera indole. Lips. 1827.) So gebärdet sich der neuere Pantheismus, als sei er etwas ganz Neues, und ist doch im heidnischen Pantheismus, im alten Gnostizismus, im Spinozismus längst da gewesen.

μείζων ὁ ἐν ὑμῖν — vorher hieß es: Gott größer als unser Herz, hier: Gott größer als der in der Welt ist, nämlich der Satan, der *πονηρὸς*, der Fürst, ja der Gott der Welt; vgl. 2. Chron. XXXII, V. 7 und Joh. X, V. 29: „der Vater ist größer als Alles", so daß weder Engel, noch Fürstenthum, noch Gewalt uns aus seiner Hand reißen, von ihm uns scheiden kann. — Der Fürst der Welt ist ja schon gerichtet, überwunden, hinausgestoßen. Durch den Glauben wird Christi Sieg über den Teufel und seine Apostel, über die falschen Propheten und Antichristen der Sieg derer, die aus Gott sind: in des Glaubens Kraft sind sie durchgedrungen vom Tode ins Leben, sind mit Christo gestorben, mit ihm auferwecket und versetzet ins himmlische Wesen. Darum fürchten sich die, in denen der Herr ist und sein Geist, vor keinem Geist, wie Luther den Schwarmgeistern gegenüber sagt: „Unser Geist fürchtet sich nicht vor ihrem Geiste." Auch nicht vor den neuen Titanen haben wir uns zu fürchten, die sich selbst große Geister nennen, aber doch sehr kleine sind, und deren einer (Br. Bauer) zu den Bekennern der biblischen Wahrheit sagt: „Wir vernichten euch, indem wir euch denken!"

Vers 5. *Αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσί· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.*

Ein Dreifaches wird hier von den falschen Propheten und Irrgeistern (*πνεῦμα τῆς πλάνης* Vers 6) ausgesagt:

1) Sie sind von der Welt, — sie leben und weben nur in dieser Welt, die nicht von Gott ist, sondern im Argen liegt (vgl. oben Erklärung von Cap. II, V. 15); es ist ihnen Thorheit das Leben derer, welchen die Welt gekreuzigt ist, und deren *πολίτευμα* nun im Himmel ist, weil sie aus Gott sind.

2) — διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι — darum reden sie von der Welt (— nicht ist ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ — Joh. III, V. 31 hieher zu ziehen, wie wohl geschehen ist), eben nur aus ihrer Erfahrung heraus, mit den Augen eines weltlichen Menschen die Dinge ansehend. Sie vernehmen nichts von dem, was des Geistes Gottes ist, nichts von den Geheimnissen des Himmelreichs, obwohl sie reden ὑπέρογκα und die sesquipedalia verba gerne im Munde führen, und es immer Geist, Geist bei ihnen heißt, wie jene Schwarmgeister, von denen Luther sagt, sie redeten als wären sie drei heiliger Geiste voll. Die Weisheit, deren sie sich rühmen, weiß doch nichts als die armseligen Satzungen dieser Welt, ςοιχεῖα τοῦ κόσμου, und schöpft doch nur aus menschlichen Ueberlieferungen, παράδοσεις. Sie reden von der Welt: die hohen Genien dieser Zeit, die doch mit ihrem Bauche auf der Erde kriechen, haben's nun gar zum Glaubensartikel erhoben, daß kein Jenseits sei, „sondern lassen, (wie Jener sagt), Alles in diesem Diesseits verzehrt werden.“ Dabei schmeicheln sie den Kindern der Welt, nehmen die Sünde in Schutz, z. B. die Rehabilitatoren des Fleisches wissen die Sünde als geschickte Apologeten derselben mit einem Zauber zu umgeben, daß ihnen ihr Pöbel zuläuft wie Wasser; — darum das Dritte: ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει, die Welt höret sie, das gefällt ihr nicht übel, wenn Augenlust, Fleischeslust und hoffährtiges Wesen, wenn Eitelkeit, Hochmuth, Selbstsucht hinter rhetorischen, philosophischen, poetischen Formen und Verhüllungen sich verbergen können. Es imponirt dann auch diesen der Wahrheit beraubten Leuten, wenn jene, die Geister des Trugs, die Miene sich geben, als sei vom Himmel geredet, was sie sagen und setzen. „Die Welt höret sie“, d. h. sie laden sich Lehrer auf, nach denen ihnen die Ohren jucken. — Wie der Pöbel, die großen Massen den Lügenrednern und falschen Propheten zufallen, zeigt sich in ganz besonderm Maaße in der Erfüllung des Wortes der Weissagung: und die ganze Erde (— nämlich Alle, die nicht geschrieben sind im Buche des Lebens) verwunderte sich über das Thier, — eigentlich hinter dem Thiere her (ἐθαύμασεν ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου. Offenb. XIII, V. 3. 8.) Es wird uns solches gesagt, damit wir uns nicht verwundern und uns nicht ärgern: negat Apostolus esse, cur propter ea turbari nos deceat, quia nihil novum sit aut insolens, si mundus, qui totus est mendax, libenter mendacium audit. (Calvin.)

Vers 6. Ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν, ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. Ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

ἐκ τούτου behalten wir mit den mehrsten Andern bei statt des ἐν τούτῳ, was mit Codex A, der Vulgate und Syr., Lachmann annimmt, und auch Lücke vorziehen möchte.

ἀκούει ἡμῶν — höret uns: denn es ist die Stimme des guten Hirten, welche die Schafe kennen, vergl. Joh. X, V. 27.

οὐκ ἀκούει ἡμῶν, — vergl. Joh. VIII, V. 37: mein Wort fähet nicht unter euch (οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν), und Vers 43: warum kennet ihr meine Rede nicht (τ. λαλιὰν τ. ἐμὴν οὐ γινώσκετε)? denn mein Wort könnet ihr nicht hören (οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν). — Wir müssen also auch gar nicht auf den Beifall Derer, die nicht von Gott sind, rechnen, und eben so wenig es versuchen, Wort oder Schrift so einrichten zu wollen, daß es auch der Welt gefalle. Darinnen versehen es nicht Wenige der Apologeten des Wortes Gottes, die es gegen den Geist des Antichrists vertheidigen wollen, daß sie meinen hier und da, etwa auch durch ein Lob oder Schmeichelei den Feinden des Kreuzes gefällig zu werden. Das hilft doch nichts, am allerwenigsten in einer Zeit, wie die unsrige, wo sie die heilsame Lehre nicht leiden wollen.

ἐκ — ἀληθείας. Wer also die Apostel, die hinlänglich als wahrhaftige Zeugen Gottes legitimirt sind, nicht höret, der ist nicht von der Wahrheit. Das findet denn auch reichlich seine Anwendung auf die neuere und neueste Kritik, die so freventlich das Wort der Apostel antastet Nur der Geist des Irrthums konnte und kann die heiligen Zeugen, die Apostel verwerfen. Hoc unicum est timoris Dei testimonium, ejus verbum revereri.

πνεῦμα τ. πλάνης — die Lüge, welche den Herrn und sein Wort verwirft, ist nicht bloß etwas Negatives: sie wird getragen von einem Geiste des Irrthums, also einer geistigen Kraft, wie wir auch 2. Thessal. II, V. 11 von einer ἐνέργεια πλάνης hören. Oefters tritt die Lüge als ein gegliedertes System auf, hat den Schein einer großen Consequenz anzunehmen gewußt, die dann von der Welt bewundert wird, z. B. die Consequenz in dem Papal-System, in dem Spinozismus, Hegelianismus u. s. w. Es ist aber nur scheinbare Consequenz: wer näher zusiehet, wird in allen Systemen, welche dem Worte Gottes widersprechen, irgendwo eine lügen-

hafte Voraussetzung finden, die dann weiter hin als unwiderlegliches Axiom hingestellt wird. Was sich nicht widerspricht, ist allein das Wort Gottes.

Vers 7. Ἀγαπητοὶ, ἀγαπῶμεν ἀλλήλȣς· ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τȣ̃ θεȣ̃ ἐστι, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν, ἐκ τȣ̃ θεȣ̃ γεγέννηται, καὶ γινώσκει τὸν θεόν.

Wie wir schon oben andeuteten, führt nun der Apostel neben dem Einen Kennzeichen des Geistes der Wahrheit, daß er Christum bekennet ins Fleisch gekommen, das andre an, nämlich: wer lieb hat, ist von Gott. Wer nicht lieb hat, heißt es gleich weiter, der ist nicht von Gott. Gleichfalls bemerkten wir oben zu Capitel III, Vers 5 und 8, daß es die Weise Johannis ist, Sätze, welche Andere würden in einander gestellt mit einander verschlungen haben, einfach neben einander zu stellen. So hier die beiden Sätze: Wer Jesum Christum bekennt ins Fleisch gekommen, ist von Gott. — Wer lieb hat, ist von Gott. Was folgt daraus? Wenn Jemand Christum bekennt, daß er ins Fleisch gekommen, — und nicht lieb hat, so ist er nicht von Gott; — und eben so, wenn sich Jemand der Liebe wollte rühmen und Christum nicht bekennen, daß er ins Fleisch gekommen, der ist auch nicht von Gott. Wie diese Liebe nun nicht fehlen könne, wo man Gott als die Liebe erkannt hat, der seinen Sohn gegeben hat, wird weiter erklärt Vers 9—13; — beides also, die Erkenntniß des Sohnes Gottes, der Mensch geworden, — und die Liebe zu Ihm und zu den von Gott Gebornen, ist das Kennzeichen derer, die Gemeinschaft mit Gott haben, — derer, welchen Er von seinem Geiste gegeben — und damit (Vers 13) ist die Lehre vom Geiste und von Geistesmittheilung vor der Hand zu einem Abschluß gekommen. — Dieß ist der Zusammenhang in unserer Stelle, dagegen sich das ganz Unhaltbare in der Auffassung de Wette's (der auch Lücke folgt), gleich ankündigt, wenn es zu Cap. IV, V. 7—21 also heißt: „Der Apostel kehrt wieder zu seinem sittlichen Thema (!) zurück, das er nun schon zwei Mal, C. I, 5 fg. C. II, 29, C. III, 1 fg. behandelt hat, jedoch läßt er das Allgemeine vom Lichte, von der Gerechtigkeit, den Geboten Gottes fallen, und faßt nur die Liebe, als das bestimmtere Gebot auf" u. s. w. „Er kehrt zurück zu seinem sittlichen Thema"? — Warum, — warum

grade hier? Etwa aus reiner Willkühr? „Er läßt fallen u. s. w.“ Warum? — Keine Antwort.

„Ἀγαπῶμεν — γεγέννηται.“ Lasset uns untereinander lieben — das ist, was die Feinde uns nicht nachmachen können, und was eben von aller falschen Weisheit zur wahren hinführt, ja diese in sich schließt. Ist die Furcht Gottes der Weisheit Anfang (Spr. Sal. IX, V. 10) — und schließt diese Furcht Gottes die Liebe des Nächsten mit in sich ein, so muß die Weisheit eine nichtige und falsche sein, welche nicht einmal so viel Licht hat, die Finsterniß der Selbstsucht, der Eigenliebe, der Selbstvergötterung zu erkennen und zu strafen. Und dieß ist die Weisheit unserer neueren und neuesten philosophischen und theologischen Systeme, welche wider die biblische Wahrheit zu Felde ziehen. — Wir sehen hier (Vers 7 fg.) das Gebot der Liebe wieder in einer neuen Verbindung mit andern Sätzen: wie sie nämlich aus der Erkenntniß der Wahrheit, die in der Erkenntniß Christi besteht, herfließt und dieselbe wiederum bestätigt und tiefer begründet: denn wer lieb hat, der ist von Gott geboren und kennet Gott. Er ist demnach, als ein von Gott Geborner, der göttlichen Natur theilhaftig; also erkennet er Gott, wenn er in sich schauet. So kommt freilich aus der Erkenntniß des Inhalts des Selbstbewußtseins die Erkenntniß Gottes: aber nicht aus dem Inhalt des Selbstbewußtseins des natürlichen Menschen, sondern des von Gott Gebornen.

Indem wir nun der Aufforderung folgen, uns unter einander zu lieben, so betreten wir ein Heiligthum, wo die falschen Propheten uns nicht nachfolgen können. Denn nur der von Gott Geborne ist auch der von Gott Gelehrte, den Bruder zu lieben (vergl. 1. Theß. IV, 9 — θεοδίδακτοί ἐςε εἰς τὸ ἀγαπᾷν ἀλλήλȣς). Den Greuel des Egoismus, der sündlichen Eigenliebe, aus welchen Neid, Bruderhaß kommt, kann der fleischliche, d. h. von Eigenliebe und Selbstsucht beherrschte Mensch nicht erkennen. — Daß das so absolute ὁ ἀγαπῶν und ὁ μὴ ἀγαπῶν von der Bruderliebe zu verstehen sei, zeigt der Zusammenhang mit dem Vorigen (— ἀγαπῶμεν ἀλλήλȣς), und die Vergleichung mit Vers 11. 20. 21.

Vers 8. Ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐςίν.

Gott ist Liebe (nicht: die Liebe) wie Joh. IV, V. 24 — πνεῦμα

ὁ θεὸς — Gott ist Geist (— nicht: ein Geist). Ganz absolute, auch abgesehen von der Erlösung (worin freilich die Liebe Gottes erschienen ist), schon in Bezug auf die Schöpfung ist Gott Liebe. „Dieses selbst, daß er Werke wirkt, Welten schaffet und Bewußtsein in diesen, hat seinen Grund nicht in der Unendlichkeit als solcher, sondern in der Liebe des unendlich persönlichen Wesens.“ — „Die Schrift sagt nicht: Gott ist die Macht, sondern: er ist allmächtig; sie sagt aber auch nicht:*) er ist liebreich, liebevoll, sondern: Er ist die Liebe. So habe ich einen positiven Grund, das göttliche Wesen oder das göttliche Leben die Liebe zu nennen.“ (Nitzsch — Studien und Kr. 1841. S. 337.) Bengel bemerkt dazu: Haec sententiola (ὁ θ. ἀγάπη) Johanni tantisper duntaxat, dum eam perscripsit, plus dulcedinis attulit, quam totus mundus afferre potest. — Anders Calvin: Hic ergo de essentia Dei non loquitur, sed tantum docet, qualis a nobis sentiatur. — Diese Erklärung, zu der in keiner Weise der Text berechtigt, scheint mit der Lehre Calvin's vom verborgenen Willen Gottes, mit seinem absolutum decretum zusammenzuhängen.

Vers 9. Ἐν τέτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τ. μονογενῆ ἀπέςαλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

Zwar hat, wie wir oben hörten, Gott schon in der Schöpfung der Welt erwiesen, daß er Liebe ist: er hat's erwiesen in unzähligen Wohlthaten: aber es verschwindet alles vor dem Erweise der Liebe Gottes in der Sendung seines eingebornen Sohnes. Vgl. Calvin: aliis etiam documentis testatum habemus Dei erga nos amorem — — — sed praecipuum specimen hîc delegit Apostolus, et quod reliquis omnibus longe praecellit.

Das ἐφανερώθη hier ist mit dem zweimaligen im vorigen Capitel (V. 5 und V. 8) und mit Cap. I, V. 2 in Verbindung zu bringen: das Leben, das erschienen ist, hat sich als Liebe offenbaret.

Die größte Liebe Gottes, oder die Größe der Liebe Gottes ist in der Sendung seines Sohnes offenbaret, weil wir hier die aller-

*) Nicht bloß; sonst sagt sie wohl: er ist gütig.

erstaunlichste und unbegreiflichste Herablassung Gottes zu seinem Geschöpf, und zwar dem sündigen erblicken. Und für diese armen, verlornen Geschöpfe, sandte Gott, wie wir gleich weiter hören, seinen Sohn zur Versöhnung für die Sünden, gab ihn für die sündige Welt in den Tod. Das ist die Liebe, über deren Größe der Sohn Gottes selbst seine Verwunderung ausdrückt (Joh. III, V. 16). Darum preiset Gott seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder, — also Feinde waren. Röm. V, V. 8. — Weiter sehen wir darin die Größe der [Liebe Gottes, daß die durch das theure Lösegeld vom Verderben Erlöseten zu so großer Herrlichkeit berufen und verordnet werden, wie wir aus Cap. III, V. 1. 2, aus Joh. XVII u. s. w. ersehen.

Das ist eine Offenbarung von der Liebe Gottes, wie es in keines Menschen Herz gekommen. „Siehe, — sagt Luther, — die unschätzbare Liebe Gottes an, und zeige mir eine Religion, welche ein gleiches Geheimniß aufweisen könnte.“ — Homer dagegen sagt uns, es entstehe bei den Göttern ein unauslöschliches Gelächter, wenn sie die Menschen straucheln, fallen und sündigen sehen.*) Auch die tiefern Geister unter den Griechen wissen uns viel zu sagen von dem *φθονερὸν* — von dem Neid der Götter. (Vergl. J. Müller a. a. O. I, S. 252 — *πᾶν θεῖον φθονερὸν* — und Duisburger Programm von 1846: Ueber einige religiös = sittliche Vorstellungen des klassischen Alterthums von Dir. Eichhoff. S. 4 — 15).] — Das ist das Mißtrauen, der Argwohn des verfinsterten, der Sünde anheimgefallenen Herzens; es fühlt mehr oder weniger davon, daß wir Kinder des Zorns sind, und sucht die Ursache seines Elends, statt lediglich in seiner Schuld, — mit in dem Rathschluß und in der Anordnung Gottes: diese Feindschaft (*ἔχθραν — καταργήσας* Eph. II, V. 14), durchs Gesetz erreget, wird eben durch die Offenbarung der Liebe Gottes in der Sendung seines Sohnes, und nur dadurch getödtet.

Ἐν ἡμῖν in nobis, amor Dei, qui nunc in nobis est, per omnem experientiam spiritualem. Vergl. Gal. I, 15: „seinen Sohn zu offenbaren *ἐν ἐμοὶ* — in mir; — es ist hiemit gesagt,

---

*) Tatian sagt (Orat. ad Graecos. p. 147. Edit: Francof.:) *Πᾶσα τὲ γένεσίς, ὥσπερ ἐν θεάτρῳ, τερπωλὴν παρέχει τούτοις, παρ᾽ οἷς, ὥς φήσιν Ὅμηρος, Ἄσβεστος δ᾽ ἄρ᾽ ἐνῶρτο γέλως μακαρέσσι θεοῖσιν.*

daß die Liebe nicht bloß eine von Außen herantretende, sondern innerlich wirksame ist. —

Τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν — nachher Aorist ἀπεστειλε, — sendete ihn zur Versöhnung — weil der Herr die Sünde nicht nur in Einem Momente trug, sondern durch sein ganzes Leben das Lamm Gottes war, das da trägt die Sünden der Welt. Das Perfectum ἀπέσταλκε dagegen weiset hin auf die Menschwerdung Gottes, die in einem einzelnen Momente stattfand, da Christus in die Welt trat. — Diese Sendung Jesu in die Welt ist darum ein Beweis der Liebe Gottes, weil sie geschehen ist κατὰ πρόθεσιν τ. θεῦ, der alles wirkt nach dem Rath seines Willens, — also daß Gott seinen Sohn freigeschenkt hat, (δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός) wie es Galat. III, V. 18 heißt. Dem ganz entgegen stehend und also das Haupt-Dogma, das von der Liebe Gottes in Christo aufhebend, ist die mit pantheistischen oder dualistischen Ansichten zusammenhängende, welche, wie in der Sünde nur eine nothwendige Entwicklung, so auch in der Erscheinung des Sohnes Gottes eigentlich nur die mit innerer Nothwendigkeit sich entfaltende Blüthe der Menschheit erblicken will. Auch ist allen Ernstes eine solche Behauptung zurückzuweisen, wie wir sie bei Menken finden: daß die Menschen Erbsünde haben, sei ein Unrechtleiden, und es erfordere daher die Gerechtigkeit Gottes, daß Er seinen Sohn sende. — Ist nun aber in der Sendung des Sohnes Gottes die Liebe Gottes erschienen, strahlt uns da die Sonne der Gerechtigkeit, die Heil mit sich bringt, als die errettende Liebe in ihrem vollen Glanze entgegen, so müssen die nothwendig in Finsterniß und Todesschatten zurückbleiben, welche diese Liebe nicht sehen, nicht erkennen wollen: der Zorn Gottes bleibt über denen, die an seinen Namen nicht glauben (Joh. III, V. 16); sie werden das Leben nicht sehen. Der Satz: Gott ist die Liebe, — schließt den andern nicht aus: Er ist ein verzehrendes Feuer für die Verächter seiner Liebe. Gott kann sich selbst nicht leugnen: er kann also auch nicht in einem Wesen, das zu seinem Bilde sich nicht hat erneuern lassen, sein Bild erblicken, kann an ihm kein Wohlgefallen haben, sondern muß zu den Uebelthätern sagen: Weichet von mir, ich kenne euch nicht.

Vers 10. Ἐν τέτῳ ἐςὶν ἡ ἀγάπη, ἐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἀπέςειλε τὸν υἱὸν αὐτῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

Ἐν τέτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη — Darin besteht die Liebe

(nämlich Gottes) nicht daß wir Gott zuerst geliebt haben, sondern darin, daß Er u. s. w. — Von dem Verhältniß des ἐστὶ zu ἐφανερώθη, sagt Bengel: notat prius quiddam quam manifestatus est.

Man könnte aber auch so sagen: nachdem die Liebe Gottes in der Sendung seines Sohnes sich offenbaret hat (ἐφανερώθη), so sehen wir nun ihr Wesen, worin sie besteht, (ἐςὶν), und wie sie näher dahin sich modificirt, daß sie die Liebe ist, die allem Verdienst und Würdigkeit auf unserer Seite zuvorgekommen ist, und des Einigen Sohnes nicht verschonet hat, sondern in Schmach und Schande, in den Tod zu unserer Versöhnung (ἱλασμὸν περὶ τ. ἁμαρ. vergl. Cap. II, V. 3, Cap. III, V. 5 und Ev. Joh. III, V. 14. 15) ihn dahin gegeben hat. — Gott hat uns zuerst geliebt, — vergl. Joh. XV, Vers 16: „Nicht ihr habt mich erwählt, ich habe euch erwählt." — Hier werden Behauptungen wie die semipelagianische der römisch-katholischen oder tridentinischen Kirche von dem meritum de congruo und dergleichen zurückgewiesen.

Vers 11. *Ἀγαπητοὶ, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾷν.*

Wesen, die in solchem Maaße Gegenstände der Liebe Gottes sind, müssen es auch denen sein, die Gott lieben. Wir ehren Gott, seinen Rathschluß, seine Wahl, seinen Willen, wenn wir die Brüder lieben; sein Bild ehren wie in ihnen, vergl. Eph. V, 1: „werdet nun Nachfolger Gottes (μιμηταὶ τοῦ θεοῦ) und wandelt in der Liebe, wie auch Christus (καθὼς καὶ ὁ Χρ. ἠγάπησεν ἡμᾶς) uns geliebt und sich für uns zum Opfer dargegeben hat."

Der Gedanke: „aus der Idee der Kindschaft oder Aehnlichkeit Gottes folgt, daß auch wir lieben wie Er" (Lck.), liegt zunächst nicht in dem 11ten Verse.

Vers 12. *Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐςὶν ἐν ἡμῖν.*

οὐδεὶς — τεθέαται — das hebt nicht auf Cap. III, V. 2: „wir werden Ihn sehen wie Er ist"; denn eben dieß Letztere bezieht sich auf die zukünftige Welt, jenes, hier im 12ten Verse auf die

gegenwärtige. Es weiset auf 2. Mose XXXIII, Vers 20 zurück. Daß τεθέαται nicht Vergangenheit und Gegenwart anzeige (wie Lücke will), zeigt schon die Verbindung desselben mit πώποτε. — Nicht allein gegen die Anmaßungen der Gnostiker (alter und neuer) und die Einbildungen stolzer Geister, die sich rühmen wollen, die absolute Erkenntniß der Wahrheit zu besitzen, ist dieß Wort Johannis gerichtet: es soll auch die Jünger der Wahrheit einerseits zurechtweisen und ermahnen, daß sie die Schranken der Erkenntniß nicht verkennen, die uns hier gezogen sind, und anderseits soll dieß Wort die Jünger und Freunde der himmlischen Weisheit trösten, wenn sie sich durch diese Schranken beengt fühlen, dieselben gerne durchbrechen möchten und begehren wie Moses dort, die Herrlichkeit Gottes, sein Angesicht zu sehen. — Wie im Alten Testament solchem Begehren, die Weisheit zu finden und zu treffen das Werk, das Gott thut, — Anfang und Ende (Pred. III, V. 11), zugerufen wird: „Das ist die Summa aller Lehre: Fürchte Gott und halte seine Gebote" (Pred. XII, V. 13); — und wie Hiob sich seine Frage: Wo ist die Weisheit — dahin beantwortet: Die Furcht des Herrn ist Weisheit, und meiden das Böse ist Verstand (C. XXVIII, V. 28): so wird hier im Neuen Testament bezeugt, daß der Weg zur Erkenntniß Gottes zu gelangen der ist, die Liebe walten lassen, und so die Gebote halten. Christus sagt: „Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist es, der mich liebt und ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren und zu ihm kommen." (Joh. XIV, 21.) Er und der Vater wollen zu einem solchen kommen und Wohnung bei ihm machen. Da, wo dieß geschiehet, wo Gott in uns Wohnung macht und in uns bleibt (ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει), da ist seine Liebe (ἡ ἀγάπη αὐτοῦ Gottes Liebe zu uns), vollendet in uns, d. h. erweiset sich in ihrer Kraft und Herrlichkeit. — Wenn man dieses: seine Liebe ist vollkommen in uns, — nicht von unserer Liebe zu Gott, sondern von seiner Liebe zu uns verstehet, so geschieht es nicht etwa „aus dogmatischer Aengstlichkeit, weil eine vollkommene Liebe zu Gott nicht denkbar sei," sondern die dogmatische Schwierigkeit, wenn man von einer vollendeten Liebe zu Gott reden will, ist wirklich da. Wir haben oben bei Cap. II, 5 schon ein Mehreres hierüber gesprochen, werden weiter unten bei Vers 17 und 18 noch näher darauf eingehen, und wollen vorläufig nur die Erklärung Bengel's zu Vers 12 uns aneignen: omnia peragit, quae expiationem consequuntur. — Daß das τεθέαται Vers 12 auf das τεθεάμεθα Vers 14 sich beziehe, ist schon darum wahrscheinlich, weil Johannes in solcher

Weise dieselben bezeichnenden Ausdrücke so kurz auf einander nicht folgen läßt, wenn er sie beziehungslos neben einander stellt (vergl. oben Capitel III, das zweimalige ἐφανερώθη). Und dann wird man noch weniger Anstand nehmen, dieses τεθεάται und τεθεάμεθα in sehr nahe Beziehung zu einander zu bringen, wenn man sich auf das Wort der Jünger, Joh. XIV, V. 8 besinnt: „Herr, zeige uns den Vater", und auf des Herrn Antwort: „Wer mich siehet, siehet den Vater." — Das hier Gesagte wird hinreichen, die auch von Lücke zurückgewiesene Erklärung Carpzov's zu beseitigen, wenn selbige θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται mit Vers 14 so verbindet, als hätte Johannes geschrieben: θεὸν μὲν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται . . . . . ἀλλ' ἡμεῖς ἀληθῶς τεθεάμεθα . . . . Mit Recht erwiedert Lücke hierauf: „Der so entstehende Zwischensatz ist nicht nur für den Johanneischen Styl zu lang und zu künstlich, sondern hat auch einen viel zu wesentlichen, zum Hauptfaden der Gedanken gehörigen Inhalt, als daß man ihn als Parenthese ansehen dürfte. Auch fehlen Vers 12 und 14 alle Verbindungspartikeln, die auf eine gegenseitige Beziehung beider Sätze nur von fern hindeuteten, und endlich das Wichtigste, der Satz θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθεάται hat eine solche Unbedingtheit, daß, da alle Mittelgedanken über die Sichtbarkeit oder vielmehr Erkennbarkeit des verborgenen Gottes in Christo nach Analogie von Cap. XIV, Vers 9 fehlen, Vers 14 durchaus nicht als Beschränkung davon angesehen werden darf."

Was jedoch weiter von Lücke gesagt wird zur Erklärung von Vers 12 ist als eine ganz verfehlte Erklärung anzusehen. „Johannes will offenbar dieß sagen — heißt es: — Unmittelbar kann der Mensch dem unsichtbaren Gott die Liebe, die derselbe gegen uns erwiesen hat, nicht vergelten, denn Niemand hat Gott jemals gesehen (der Herr ist für jeden unsichtbar). Wenn wir aber uns untereinander lieben (die Brüder lieben, die sichtbaren), so bleibt Gott in uns u. s. w." — Von einem Vergelten der Liebe, einem mittelbaren oder unmittelbaren, und davon, ob der Mensch den unsichtbaren Gott die Liebe vergelten könne oder nicht, ist ja hier gar nicht die Rede, sondern nur davon, ob man Gott schauen könne oder nicht, und daß uns genügen solle und müsse die Gnade, welche uns zu der Gemeinschaft mit Gott bringt, daß Er in uns wohnet, seine Liebe sich völlig in uns erweiset, und er, wie es Vers 13 weiter heißt, von seinem Geist uns gibt. Und diese Gnade wird uns zu Theil, wenn wir im Glauben das Zeugniß der Apostel auf- und

annehmen, daß Gott seinen Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt. (Vergl. Vers 14. 15. 16.)

Vers 13. Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

Stehen wir in der Lebensgemeinschaft mit Gott, und ist Gott in uns, wohnet Er und wandelt Er in uns, so offenbaret Er sich uns auch (vergl. Joh. XIV, V. 21: ich will mich ihm offenbaren), und gibt uns von seinem Geiste, sendet den Paraklet in unsere Herzen, der Jesum verklärt (Joh. XVI, V. 14: „derselbe wird mich verklären). Und so bedingt denn eins das andere: Wo der Herr ist, da ist sein Geist, wo Er in uns wohnet, da ist sein Geist geschäftig und wirksam. Aber eben so wahr ist es, wenn wir den Satz umkehren: wo der Geist ist, da wohnt Gott in uns: ubi Spiritus Dei est, ibi Deus est. Eben an dem Geiste, den Er uns gegeben hat, merken wir, daß wir in Ihm sind und Er in uns; der Geist ist das Pfand und Angeld wie des Erbes so der Kindschaft.

Es schließet, wie schon bemerkt ist, hiemit zunächst die Lehre vom Geiste ab, die Capitel III, Vers 24 begonnen hatte. — Fassen wir nun zusammen, was Johannes angeführt hat, uns in den Stand zu setzen, den Geist Gottes von dem Geiste des Trugs zu unterscheiden, so ist es dieß: a) der Geist der Wahrheit bekennet Jesum Christum ins Fleisch gekommen, b) der Geist aus Gott gibt uns Lust und Macht, uns einander zu lieben; c) der aus Gott ist, hat den Geist empfangen, d. h. ist sich deß bewußt und erweiset es auch, daß er eine höhere übermenschliche Kraft empfangen hat. — Dieses unter c) ist neben a) und b) keine Tautologie. Ohne dieselbe Kraft wäre es möglich, daß man unter a) nur eine todte Orthodoxie, unter b) nur ein äußerlich legales, die Liebe nicht gradezu verletzendes Wesen hätte (ohne den παροξυσμὸς ἀγάπης — Hebr. X, Vers 24). Es muß der Geist da sein, der ein Geist der Kraft ist; wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. — Aber ohne a) und b) könnte c), — wenn auch von einer übermenschlichen Kraft herrührend, doch Geist des Irrthums sein. — Vergleiche Luther zu der Stelle: „Demnach hat ein jedweder Christ den heiligen Geist, es sei so viel oder so wenig als es wolle. . . . Daß er des Friedens und der Ruhe theilhaftig wird, das wächst nicht in uns; Christum lieben, Christum bekennen und ein süßes Vergnügen in ihm empfinden,

das geschieht nicht ohne den heiligen Geist; den Glauben bekennen, den Haß der Welt ertragen, Landesverweisung und den Tod ausstehen, dieses Alles sind Zeugnisse des Geistes."

Zu dem *ἐκ πνεύματος* bemerkt Lücke richtig: „Der Gebrauch des *δοῦναι ἐκ* Matth. XXV, Vers 8 lehrt, daß damit weiter nichts gesagt ist, als die Mittheilung aus der Fülle des göttlichen Geistes, woran der Mensch immer nur Theil hat." Eben so Calvin: Scimus, Spiritum singulis distribui ad mensuram. Wenn aber Calvin kurz nachher sagt: Deum nobis Spiritum suum dedisse: et Dedisse ex Spiritu suo, idem prorsus valet — so stimmen wir dem nicht bei. Den Unterschied zwischen beiden zu erörtern, liegt jedoch zunächst hier nicht vor.

Vers 14. *Καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα κ. μαρτυρȣμεν, ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέςαλκε τὸν υἱὸν σωτῆρα τȣ κόσμȣ.*

Von der Beziehung des *τεθεάμεθα* hier im 14ten Verse zu dem *οὐδεὶς πώποτε τεθέαται* Vers 12 haben wir oben gesprochen; hier ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß die Zusammenstellung des *τεθέαμεθα* mit dem *μαρτυρȣμεν ὅτι* u. s. w., nachdem Vers 13 auf die Mittheilung des Geistes hingewiesen ist, an Joh. XV, Vers 26 erinnert: „Der Geist wird zeugen von mir: aber auch ihr werdet zeugen (*καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε*)." Eben durch den Geist zeugen die Apostel: durch den Geist, der ihnen fortwährend bezeuget und bestätigt, daß es Wahrheit ist, was sie von der Sendung des Heilandes der Welt bezeugen.

Das *τεθεάμεθα* und *μαρτυρȣμεν*, offenbar eine Reminiscenz des Wortes, was Johannes der Evangelist in jener entscheidenden Stunde seines Lebens aus dem Munde Johannis des Täufers gehört hatte (Joh. I, V. 32 — *τεθέαμαι τὸ πνεῦμα* — und V. 34: *καγὼ ἑώρακα. κ. μεμαρτύρηκα, ὅτι οὗτός ἐςιν ὁ υἱὸς τȣ θεȣ*), — so wie eine Wiederholung und Bestätigung des Zeugnisses, was Johannes der Evangelist selbst abgelegt hatte im Proömio seines Evangelii (*ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* Vers 4), stehet gegenüber den philosophisch = gnostischen Spekulationen der Irrgeister, die auf Offenbarungen ihres Innern sich berufen und in den Tiefen ihres Geistes die Schätze der Weisheit und Erkenntniß wollen gefunden haben. Die Apostel aber konnten sagen: wir haben nicht den erklügelten Mythen (*σεσοφισμένοις μύθοις* — wozu auch die Mähr=

chen zu rechnen sind von der Allgenugsamkeit der menschlichen Vernunft) folgend euch kund gethan die Kraft und Zukunft Jesu Christi, sondern sind selbst Augenzeugen (ἐπόπται) seiner Herrlichkeit gewesen u. s. w. (2. Petri I, 26).

Σωτὴρ τȣ̃ κόσμȣ wird Christus nur bei Johannes genannt, vergl. Joh. IV, V. 42. Luther bemerkt hiezu: „Folglich ist vorher die ganze Welt verdammet gewesen. Alles Thun aller Menschen, auch die Kräfte des freien Willens waren nichts. Deßwegen ist Christus kommen, die Sünder selig zu machen.“

Vers 15. Ὃς ἂν ὁμολογήσῃ, ὅτι Ἰησȣ̃ς ἐστιν ὁ υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.

Dieser Vers hat große Aehnlichkeit mit Cap. IV, Vers 2 und mit Cap. II, V. 23 (— wenn anders das ὁ ὁμολογῶν τ. υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει — echt ist), und könnte beim ersten Anblick scheinen, es sei dieser Vers nur eine müßige Wiederholung des Obenerwähnten, namentlich des zweiten Verses in unserm Capitel. Dem ist aber nicht so; schon darin ist ein kleiner Unterschied, daß es hier heißt: ὁμολογήσῃ, oben ὁμολογεῖ. Es paßt dieß ὁμολογήσῃ zu dem ὅς ἂν — wer nur, — wer nur immer. Ein noch wesentlicherer Unterschied ist der, daß es vorher hieß πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολ. — jeglicher Geist, der bekennt, — hier: Ein Jeder (ὅς ἂν), der da bekennet. Vorher ist also die Sache mehr objectiv gehalten, der Lehrsatz im Allgemeinen hingestellt; — hier ist von der Stellung des Einzelnen zu dieser Lehre, von der Aneignung der Heilslehre die Rede, wie gleich noch mehr Vers 16 es hervortritt.

Vers 16. Καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τ. ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ, κ. ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἐν τῷ θεῷ μένει, κ. ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ.

Nachdem in den vorigen Kapiteln von dem Heile die Rede war, wie es sein ewiges Fundament in dem Vater, im Sohne und in dem heiligen Geiste hat, und durch diesen Dreieinigen Gott vermittelt wird, so gehet Johannes nun dazu über theils zu zeigen, wie wir uns dieß Heil anzueignen haben, theils uns zu dieser Aneignung zu ermahnen. So denn hier. — Dem καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα κ. μαρ-

τυρῶμεν — Vers 14 — entspricht dieß *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν* Vers 16. Die Liebe Gottes ist erschienen in der Sendung seines Sohnes, — und daß sie erschienen ist, ist bezeuget von denen, die es gesehen haben, daß Gott seinen Sohn gesandt hat (d. h. gesehen haben die Herrlichkeit Christi als des Eingebornen), und nun müssen wir uns unter denen finden lassen, die mit Johannes sagen und bekennen: „wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat." — Statt *ἐγνώκαμεν κ. πεπιστεύκαμεν*, heißt es Ev. Joh. VI, Vers 60 — *πεπιστεύκαμεν κ. ἐγνώκαμεν*. Mit Recht bemerkt Lücke, „daß man in dem Voranstellen des einen oder andern einen wesentlichen Unterschied nicht zu erkennen vermöge." Calvin erklärt das cognovimus et credimus nicht uneben also: cognovimus credendo. Talis enim notitia nonnisi fiducia percipitur. Es ist bekannt das Wort des Punischen Kirchenvaters: credo, ut cognoscam und wie er's weiter hinausführt, daß nur durch den Glauben zum rechten Erkennen wir befähigt werden. Es ist auch wahr: der Glaube ist die Hand, die göttliche Wohlthat in Empfang zu nehmen, ist das Auge, ein neues Organ, um die dem natürlichen Menschen verschlossene Welt wahrzunehmen. Der Glaube ist demnach der Sinn, den der Sohn Gottes uns gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in dem Wahrhaftigen (*καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν*: 1. Joh. C. V, V. 20), in seinem Sohne. — Das Erkennen hier, wenn man's vom Glauben unterscheiden will, ist demnach die himmlische Dialektik, welche über den durch den Glauben überschwenglich vermehrten Inhalt des Selbstbewußtseins uns zum rechten Selbstverständniß bringt, über diesen Inhalt in der rechten Weise uns reflectiren lehrt u. s. w. Das Verhältniß der Gnosis zur Pistis wäre denn etwa so zu fassen, wie das Verhältniß der *ἐπίγνωσις* und *αἴσθησις* Phil. I, V. 9 zu der *ἀγάπη* der gläubigen Philipper, welche reich war (*περισσεύει*) und überflüssig sich erwies an dieser *ἐπίγν.* und *αἴσθησις*. — Man hat sich aber wohl zu hüten, daß man das *ἐγνώκαμεν* und *πεπιστεύκαμεν* nicht einen Gegensatz bilden lasse, oder beides so von einander scheide, als wären sie wesentlich etwas Verschiedenes: Im Glauben ist nicht allein die Erkenntniß mit enthalten, sondern das Erkennen, — das lebendige, wovon hier 1. Joh. IV, V. 16 die Rede ist, — ist auch zugleich ein Glauben und fällt mit ihm zusammen. Der Gegenstand des seligmachenden Glaubens, des Glaubens, der uns in die Gemeinschaft mit Gott bringt, so daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, — ist die Liebe, die Gott zu uns hat, —

ist das Wort, daß Gott die Liebe ist. So Calvin: apparet, in Christo apprehendi paternum Dei amorem: nec certi quicquam de Christo tenere, nisi qui se ejus gratia Dei filios cognoscunt. — Wie der wahre Glaube die Liebe Gottes in Christo ergreift und eben dieß sein Wesen ist, an die Liebe glauben, die Gott zu uns hat, und also von dem Glauben die Liebe nicht zu trennen ist, wird uns recht anschaulich in der Scene vor's Auge gestellt am See Tiberias, als Christus den Simon, Jona Sohn, dreimal fragt: hast du mich lieb? —

ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ. — Calvin: est veluti minor propositio in syllogismo: qui a fide ad charitatem ratiocinatur hoc modo: Fide in nobis habitat Deus: Atqui Deus est charitas. Ergo ubicumque manet Deus, charitatem simul vigere oportet. Hinc sequitur, charitatem necessario fidei connexam esse.

ἐν ἡμῖν — proprie valet in nobis. coll. fine versus. Bg. — ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ist in diesem Zusammenhange, wo vom Glauben an die Liebe Gottes die Rede ist, nicht bloß von der Bruderliebe zu verstehen.

Daß der Ausspruch, den wir oben schon fanden, „Gott ist Liebe", keine müßige Wiederholung ist, ersehen wir bald, wenn wir auf den Zusammenhang und die ganze Stellung achten, in welcher er hier vorkommt. Namentlich ist dieß Johanneische Wort: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ, — auch im Zusammenhange mit Vers 17. 18 aufzufassen, wo von der Liebe Gottes die Rede ist, die in ihrer Macht sich darin erweiset, daß sie Freudigkeit uns gibt zum Tage des Gerichts, und also die Vollendung des Heils uns verbürgt. Man stelle die Sätze so zusammen: Gott ist Liebe, und daran ist seine Liebe erschienen, daß Er seinen Eingebornen Sohn sandte. Gott ist Liebe: denn Er bleibet in denen, die in der Liebe bleiben, und wohnet in ihnen und vollendet sie bis an den Tag des Gerichts. Auch ist es gar nicht überflüssig, daß uns wiederholt und nachdrücklich zugerufen werde: Gott ist die Liebe, da es also ist, wie Luther sagt: „das Gewissen, der Teufel, die Hölle, das Gerichte Gottes und alles streiten dawider, daß wir nicht glauben sollen, Gott sei die Liebe; sondern sollen glauben, Gott sei ein Peiniger und Richter."

Vers 17. Ἐν τέτῳ τετελείωταὶ ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, κ. ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τέτῳ.

Fanden wir schon oben Capitel II und IV, V. 12 es schwer, die ἀγάπη τετελειωμένη von einer andern zu verstehen als von der Liebe Gottes zu uns, so erhebt der Zusatz μεθ' ἡμῶν es über allen Zweifel, daß Johannes hier nicht von unserer Liebe zu Gott, oder, wie's Lücke noch mehr einschränkt, von der Bruderliebe redet. Eben dieß μεθ' ἡμῶν, welches von Dr. Lücke ein „ungefüges" gegenannt wird, hätte ihn und die ihm nachfolgen (de Wette, wenn er μεθ' ἡμῶν den „Wirkungskreis, den Wohnort der Liebe, die christliche Gemeinschaft" bezeichnen läßt) darauf aufmerksam machen, ja dahin bringen sollen, einer Erklärung zu mißtrauen, welche der hier von uns gegebenen widerspricht. (Auch Grotius will um des μεθ' ἡμῶν willen die Liebe hier von der Liebe Gottes zu uns verstanden haben und fügt hinzu: hunc sensum poscere videtur illud μεθ' ἡμῶν). Man höre, zu welcher seltsamen Auslegung Dr. Lücke seine Zuflucht nehmen muß. „Sucht man, — heißt es bei ihm, — bei ἀγάπη einen näher bestimmten Subjectivbegriff, so scheint er nach Vers 18 und 19 kein anderer als ἡμῶν zu sein. Johannes läßt denselben aus, eben weil er sich nach dem Zusammenhange von selbst versteht, auch wenn er durch das folgende μεθ' ἡμῶν nicht ersetzt wird. Mit diesen Worten aber bezeichnet Johannes die Wirkungssphäre der christlichen Liebe, nämlich die christliche Genossenschaft, Gesellschaft." Abgesehen von den dogmatischen (— und, wie wir gleich sehen werden, nicht zu beseitigenden) Schwierigkeiten, — abgesehen davon, daß der Lücke'sche Gedanke (— und der de Wette's) statt μεθ' ἡμῶν das ἐν ἡμῖν — wenn nicht gerade forderte, doch erwarten ließ, so bekommen wir nun, wenn zu ἀγάπη das ἡμῶν zu ergänzen wäre, folgenden nicht allein höchst wunderlichen, sondern widerlich tautologischen Satz: τετελείωται ἡ ἀγάπη ἡμῶν μεθ' ἡμῶν — „unsere Liebe, nämlich die wir unter uns haben"! —

Dazu kommen nun aber die dogmatischen Schwierigkeiten. Daß sie nicht zu beseitigen sind, zeigt folgende Erklärung, zu der die Lücke'sche Auslegung ihre Zuflucht nehmen muß: „So fern und weil wir, wie Christus — — der Heilige, Gerechte, also der Liebende, eben so auch Kinder Gottes sind, und als solche in dieser Welt leben, d. h. dem heiligen Muster seiner Liebe Cap. III, V. 16 nach-

strebend, — haben wir die vollkommene Liebe, und in dieser die volle Freudigkeit zu Gott. In jeder andern, geringeren Liebe, ist Mangel an Aehnlichkeit mit Christo, an Kindschaft Gottes, und mit dem Mangel Furcht vor Gott, vergl. Cap. III, V. 20." — Was für ein unbegreiflicher Schluß: „weil wir dem heiligen Muster seiner Liebe nachstreben, — haben wir die vollkommene Liebe!" Also das Streben nach dem Besitz der vollkommenen Liebe ist schon der Besitz dieser Liebe! — Es wäre überflüssig das Falsche in diesem Syllogismus näher nachzuweisen: aber dahin führt auf kürzern oder längern Umwegen jede Erklärung, welche nicht will, daß hier die Liebe Gottes zu uns gemeint ist. Wir unterschreiben demnach, was Calvin sagt: hic charitas Dei erga nos intelligenda est. Perfectum esse dicit, quia plena copia effusa est, ac in solidum praestita, ut veluti numeris omnibus constet. — Eben so Bengel: μεϑ' ἡμῶν — nobiscum, — Dei amor in se semper idem ac perfectus est: sed nobiscum τετελείωται, consummatus est, ex sua ad nos descensione magis magisque assurgens. — Desgleichen Luther: „Diese Liebe Gottes ist so groß, daß wir können eine Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, an welchem die ganze Welt zittern wird. — Vermittelst der Erkenntniß dieser Liebe haben wir den Glauben, daß wir im Gerichte stehen können . . . . . . allein in dem Blute Christi haben wir eine Freudigkeit am Tage des Gerichts." — Die Einwendung Lücke's hingegen ist die nichtssagende: „es ist unmöglich sich die Liebe Gottes zu uns in seinem (Johannes) Sinne irgendwo vollendeter zu denken, als sie in der Sendung seines Sohnes schon ist. Vergl. Vers 9 und 10." — Wer denkt denn auch an eine solche Gradation oder Steigerung der Liebe Gottes? „Sie ist vollendet," soll nur heißen: diese Liebe Gottes, die sich erwiesen in der Sendung des Sohnes, erweiset sich eben in ihrer Macht und Herrlichkeit darin, daß sie als die alles überwindende (— Hohes und Tiefes, Gegenwärtiges und Zukünftiges vergl. Röm. VIII, Vers 39) uns dahin bringt, daß wir (ἵνα = usque eo, ut) Freudigkeit haben zum Tage des Gerichts, mit Sehnsucht hinaussehen nach diesem Tage und uns hinsehnen zu demselben, den sonst die Propheten als einen furchtbaren schildern. — Noch einen Einwand gegen die hier vorgelegte Erklärung findet man in dem ὅτι. — „Könne man sich auch denken, Johannes wolle als Gipfel der Liebe Gottes darstellen, daß wir Parrhesie haben können oder sollen am Tage des Gerichts, — wie schicke sich dazu das folgende ὅτι —? Wäre darin irgend et-

τυρᾶμεν — Vers 14 — entspricht dieß καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν Vers 16. Die Liebe Gottes ist erschienen in der Sendung seines Sohnes, — und daß sie erschienen ist, ist bezeuget von denen, die es gesehen haben, daß Gott seinen Sohn gesandt hat (d. h. gesehen haben die Herrlichkeit Christi als des Eingebornen), und nun müssen wir uns unter denen finden lassen, die mit Johannes sagen und bekennen: „wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat.“ — Statt ἐγνώκαμεν κ. πεπιστεύκαμεν, heißt es Ev. Joh. VI, Vers 60 — πεπιστεύκαμεν κ. ἐγνώκαμεν. Mit Recht bemerkt Lücke, „daß man in dem Voranstellen des einen oder andern einen wesentlichen Unterschied nicht zu erkennen vermöge.“ Calvin erklärt das cognovimus et credimus nicht uneben also: cognovimus credendo. Talis enim notitia nonnisi fiducia percipitur. Es ist bekannt das Wort des Punischen Kirchenvaters: credo, ut cognoscam und wie er's weiter hinausführt, daß nur durch den Glauben zum rechten Erkennen wir befähigt werden. Es ist auch wahr: der Glaube ist die Hand, die göttliche Wohlthat in Empfang zu nehmen, ist das Auge, ein neues Organ, um die dem natürlichen Menschen verschlossene Welt wahrzunehmen. Der Glaube ist demnach der Sinn, den der Sohn Gottes uns gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in dem Wahrhaftigen (καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν: 1. Joh. C. V, V. 20), in seinem Sohne. — Das Erkennen hier, wenn man's vom Glauben unterscheiden will, ist demnach die himmlische Dialektik, welche über den durch den Glauben überschwenglich vermehrten Inhalt des Selbstbewußtseins uns zum rechten Selbstverständniß bringt, über diesen Inhalt in der rechten Weise uns reflectiren lehrt u. s. w. Das Verhältniß der Gnosis zur Pistis wäre denn etwa so zu fassen, wie das Verhältniß der ἐπίγνωσις und αἴσθησις Phil. I, V. 9 zu der ἀγάπη der gläubigen Philipper, welche reich war (περισσεύει) und überflüssig sich erwies an dieser ἐπίγν. und αἴσθησις. — Man hat sich aber wohl zu hüten, daß man das ἐγνώκαμεν und πεπιστεύκαμεν nicht einen Gegensatz bilden lasse, oder beides so von einander scheide, als wären sie wesentlich etwas Verschiedenes: Im Glauben ist nicht allein die Erkenntniß mit enthalten, sondern das Erkennen, — das lebendige, wovon hier 1. Joh. IV, V. 16 die Rede ist, — ist auch zugleich ein Glauben und fällt mit ihm zusammen. Der Gegenstand des seligmachenden Glaubens, des Glaubens, der uns in die Gemeinschaft mit Gott bringt, so daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, — ist die Liebe, die Gott zu uns hat, —

ist das Wort, daß Gott die Liebe ist. So Calvin: apparet, in Christo apprehendi paternum Dei amorem: nec certi quicquam de Christo tenere, nisi qui se ejus gratia Dei filios cognoscunt. — Wie der wahre Glaube die Liebe Gottes in Christo ergreift und eben dieß sein Wesen ist, an die Liebe glauben, die Gott zu uns hat, und also von dem Glauben die Liebe nicht zu trennen ist, wird uns recht anschaulich in der Scene vor's Auge gestellt am See Tiberias, als Christus den Simon, Jona Sohn, dreimal fragt: hast du mich lieb? —

ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ. — Calvin: est veluti minor propositio in syllogismo: qui a fide ad charitatem ratiocinatur hoc modo: Fide in nobis habitat Deus: Atqui Deus est charitas. Ergo ubicumque manet Deus, charitatem simul vigere oportet. Hinc sequitur, charitatem necessario fidei connexam esse.

ἐν ἡμῖν — proprie valet in nobis. coll. fine versus. Bg. — ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ist in diesem Zusammenhange, wo vom Glauben an die Liebe Gottes die Rede ist, nicht bloß von der Bruderliebe zu verstehen.

Daß der Ausspruch, den wir oben schon fanden, „Gott ist Liebe", keine müßige Wiederholung ist, ersehen wir bald, wenn wir auf den Zusammenhang und die ganze Stellung achten, in welcher er hier vorkommt. Namentlich ist dieß Johanneische Wort: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ, — auch im Zusammenhange mit Vers 17. 18 aufzufassen, wo von der Liebe Gottes die Rede ist, die in ihrer Macht sich darin erweiset, daß sie Freudigkeit uns gibt zum Tage des Gerichts, und also die Vollendung des Heils uns verbürgt. Man stelle die Sätze so zusammen: Gott ist Liebe, und daran ist seine Liebe erschienen, daß Er seinen Eingebornen Sohn sandte. Gott ist Liebe: denn Er bleibet in denen, die in der Liebe bleiben, und wohnet in ihnen und vollendet sie bis an den Tag des Gerichts. Auch ist es gar nicht überflüssig, daß uns wiederholt und nachdrücklich zugerufen werde: Gott ist die Liebe, da es also ist, wie Luther sagt: „das Gewissen, der Teufel, die Hölle, das Gerichte Gottes und alles streiten dawider, daß wir nicht glauben sollen, Gott sei die Liebe; sondern sollen glauben, Gott sei ein Peiniger und Richter."

Vers 17. Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, κ. ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

Fanden wir schon oben Capitel II und IV, V. 12 es schwer, die ἀγάπη τετελειωμένη von einer andern zu verstehen als von der Liebe Gottes zu uns, so erhebt der Zusatz μεθ' ἡμῶν es über allen Zweifel, daß Johannes hier nicht von unserer Liebe zu Gott, oder, wie's Lücke noch mehr einschränkt, von der Bruderliebe redet. Eben dieß μεθ' ἡμῶν, welches von Dr. Lücke ein „ungefüges" gegenannt wird, hätte ihn und die ihm nachfolgen (de Wette, wenn er μεθ' ἡμῶν den „Wirkungskreis, den Wohnort der Liebe, die christliche Gemeinschaft" bezeichnen läßt) darauf aufmerksam machen, ja dahin bringen sollen, einer Erklärung zu mißtrauen, welche der hier von uns gegebenen widerspricht. (Auch Grotius will um des μεθ' ἡμῶν willen die Liebe hier von der Liebe Gottes zu uns verstanden haben und fügt hinzu: hunc sensum poscere videtur illud μεθ' ἡμῶν). Man höre, zu welcher seltsamen Auslegung Dr. Lücke seine Zuflucht nehmen muß. „Sucht man, — heißt es bei ihm, — bei ἀγάπη einen näher bestimmten Subjectivbegriff, so scheint er nach Vers 18 und 19 kein anderer als ἡμῶν zu sein. Johannes läßt denselben aus, eben weil er sich nach dem Zusammenhange von selbst versteht, auch wenn er durch das folgende μεθ' ἡμῶν nicht ersetzt wird. Mit diesen Worten aber bezeichnet Johannes die Wirkungssphäre der christlichen Liebe, nämlich die christliche Genossenschaft, Gesellschaft." Abgesehen von den dogmatischen (— und, wie wir gleich sehen werden, nicht zu beseitigenden) Schwierigkeiten, — abgesehen davon, daß der Lücke'sche Gedanke (— und der de Wette's) statt μεθ' ἡμῶν das ἐν ἡμῖν — wenn nicht gerade forderte, doch erwarten ließ, so bekommen wir nun, wenn zu ἀγάπη das ἡμῶν zu ergänzen wäre, folgenden nicht allein höchst wunderlichen, sondern widerlich tautologischen Satz: τετελείωται ἡ ἀγάπη ἡμῶν μεθ' ἡμῶν — „unsere Liebe, nämlich die wir unter uns haben"! —

Dazu kommen nun aber die dogmatischen Schwierigkeiten. Daß sie nicht zu beseitigen sind, zeigt folgende Erklärung, zu der die Lücke'sche Auslegung ihre Zuflucht nehmen muß: „So fern und weil wir, wie Christus — — der Heilige, Gerechte, also der Liebende, eben so auch Kinder Gottes sind, und als solche in dieser Welt leben, d. h. dem heiligen Muster seiner Liebe Cap. III, V. 16 nach-

strebend, — haben wir die vollkommene Liebe, und in dieser die volle Freudigkeit zu Gott. In jeder andern, geringeren Liebe, ist Mangel an Aehnlichkeit mit Christo, an Kindschaft Gottes, und mit dem Mangel Furcht vor Gott, vergl. Cap. III, V. 20." — Was für ein unbegreiflicher Schluß: „weil wir dem heiligen Muster seiner Liebe nachstreben, — haben wir die vollkommene Liebe!" Also das Streben nach dem Besitz der vollkommenen Liebe ist schon der Besitz dieser Liebe! — Es wäre überflüssig das Falsche in diesem Syllogismus näher nachzuweisen: aber dahin führt auf kürzern oder längern Umwegen jede Erklärung, welche nicht will, daß hier die Liebe Gottes zu uns gemeint ist. Wir unterschreiben demnach, was Calvin sagt: hic charitas Dei erga nos intelligenda est. Perfectum esse dicit, quia plena copia effusa est, ac in solidum praestita, ut veluti numeris omnibus constet. — Eben so Bengel: μεθ' ἡμῶν — nobiscum, — Dei amor in se semper idem ac perfectus est: sed nobiscum τετελείωται, consummatus est, ex sua ad nos descensione magis magisque assurgens. — Desgleichen Luther: „Diese Liebe Gottes ist so groß, daß wir können eine Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, an welchem die ganze Welt zittern wird. — Vermittelst der Erkenntniß dieser Liebe haben wir den Glauben, daß wir im Gerichte stehen können . . . . . . allein in dem Blute Christi haben wir eine Freudigkeit am Tage des Gerichts." — Die Einwendung Lücke's hingegen ist die nichtssagende: „es ist unmöglich sich die Liebe Gottes zu uns in seinem (Johannes) Sinne irgendwo vollendeter zu denken, als sie in der Sendung seines Sohnes schon ist. Vergl. Vers 9 und 10." — Wer denkt denn auch an eine solche Gradation oder Steigerung der Liebe Gottes? „Sie ist vollendet," soll nur heißen: diese Liebe Gottes, die sich erwiesen in der Sendung des Sohnes, erweiset sich eben in ihrer Macht und Herrlichkeit darin, daß sie als die alles überwindende (— Hohes und Tiefes, Gegenwärtiges und Zukünftiges vergl. Röm. VIII, Vers 39) uns dahin bringt, daß wir (ἵνα = usque eo, ut) Freudigkeit haben zum Tage des Gerichts, mit Sehnsucht hinaussehen nach diesem Tage und uns hinsehnen zu demselben, den sonst die Propheten als einen furchtbaren schildern. — Noch einen Einwand gegen die hier vorgelegte Erklärung findet man in dem ὅτι. — „Könne man sich auch denken, Johannes wolle als Gipfel der Liebe Gottes darstellen, daß wir Parrhesie haben können oder sollen am Tage des Gerichts, — wie schicke sich dazu das folgende ὅτι —? Wäre darin irgend et-

was von Vergebung der Sünden gesagt, so ließe sich der Zusammenhang denken. Allein in den Worten ist keine Spur davon."

Bei diesem ὅτι καθὼς ἐκεῖνὸς (offenbar auf Christum zu beziehen) ἐστι, κ. ἡμεῖς ἐσμεν, — ist nicht zu vergessen, was der Herr dort zu seinen Jüngern sagt: Ihr seid rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe (Joh. XV, V. 3), — und dann, was er von ihnen und über sie sagt zu seinem himmlischen Vater: Ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast (Cap. XVII, V. 22). Mit diesen Worten stehet in genauem Zusammenhange das Wort V. 16: Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin, und vorher V. 8: die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben und sie haben's angenommen, und dann Vers 14: ich habe ihnen gegeben dein Wort und die Welt, hasset sie: denn sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin. Die Gläubigen sind also nicht von der Welt, wie Er, Christus nicht von der Welt ist, sondern sind in der Welt wie Er in der Welt war, weil sie mit dem Schmucke seiner Herrlichkeit (— d. h. seiner Gerechtigkeit, welche die Vergebung der Sünden voraussetzt und in sich schließt), bekleidet sind. In diesem Schmucke erblickt sie Gott (cf. Eph. I, V. 6: δόξα τῆς χάριτος αὐτᾶ, ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ), in diesem Schmucke erblicken sie sich selbst. Das schließt aber das Andre, daß man nun auch der ganzen Gesinnung nach sich von der Welt ausscheide, nicht aus, sondern in sich ein.

So unsere Stelle verstanden findet sich in der Construction von ἐν τᾶτῳ — ἵνα — ὅτι „gar keine Schwierigkeit," wie Lücke erst sagt; — gleich darauf: „was die Structur des Satzes ἐν τᾶτῳ — ἵνα — ὅτι betrifft, so kann man sich rein grammatisch leicht darüber verständigen." Den Satz mit ἵνα als Zwischensatz zu nehmen, der als eine Trajection (so bei Grotius) anzusehen, und logisch dem folgenden Satze ὅτι zu subordiniren wäre, „ist allerdings für den Johanneischen Styl zu künstlich und ohne Beispiel"; — aber nicht allein das, sondern auch ganz und gar dem Johanneischen Gedankengange, wie wir dargelegt haben, widersprechend. Ganz einfach ist „ἐν τᾶτῳ mit ἵνα zu construiren, den folgenden Satz aber ὅτι (= quia) — als Causalsatz dem παῤῥησίαν ἔχομεν unterzuordnen.

Daß die ἡμέρα τ. κρίσεως das Gericht am Ende der Tage ist, bedarf keines weiteren Beweises. — καθὼς ἐκεῖνὸς ἐστι ist nicht zu verwandeln in καθὼς — ἦν und etwa dazu zu suppliren:

ἐν τούτῳ κόσμῳ — Bengel bemerkt dazu: Jesus Christus est amor, in coelo, quod tacite, opponitur mundo. *Τῷ* est praesentem utique statum Jesu Christi indicat.

Nicht heißt es: *παῤῥησίαν ἔχομεν εἰς ἡμέραν* (zum Tage des Gerichts, wie es Luther übersetzt), sondern *ἐν τ. ἡμέρᾳ τ. κρ.* ähnlich wie Röm. II, V. 16 *ἐν ἡμέρᾳ*, wozu Bengel bemerkt: in die Domini plus dicit quam in diem. — — Quale quidque fuit, tale tum conspicietur, definietur et manebit. — So auch hier: *παῤῥησία ἐν ἡμέρᾳ* will also sagen: die Liebe Gottes wird es dahin bringen, daß wir an jenem Tage mit Freudigkeit stehen können. Wissen wir aber dieses, so haben wir auch jetzt schon Freudigkeit, wie denn auch die Gläubigen mitten in den größten Katastrophen, wo alle andern verschmachten vor Furcht, ihre Häupter emporheben sollen; die können in Wahrheit sagen, was der Heide seinen Tugendhelden fälschlich auf die Lippen legt: Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae (Hor. Od. III. 3, 1.)

Vers 18. *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον· ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.*

φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τ. ἀγάπῃ. — Eins schließt das Andre aus, die Furcht die Liebe, die Liebe die Furcht, wie sich auch Glaube und Furcht ausschließen; z. B. in der Stelle, wo der Herr jenem Vater sagt: „Fürchte dich nicht, glaube nur.“ Bengel zu der Stelle: timor — Deum refugiens et judicii diem. —

Hier bei Vers 18 wollen Manche, die Vers 17 nur von der Liebe Gottes zu uns wollten verstanden wissen, die *ἀγάπη* als die Liebe des Menschen zu Gott annehmen. So Grotius: a dilectione, quae est in Deo, transit ad eam, quae est in nobis. Er führt dabei die schöne Stelle aus Tertullian's Scorpiace an: Quam dilectionem perfectam affirmat, nisi fugatricem timoris et animatricem confessionis? — Auch Bengel fügt zu *ἀγάπῃ* hinzu: amore, erga Deum.

Calovius aber (auch den Flacius als *ὁμόψηφος* anführend), macht gegen Grotius geltend, hier sei von dem Austreiben der Furcht vor den geistlichen Feinden, vor Sünde, Teufel, Tod und Hölle die Rede — und dieses geschehe durch die charitas divina, quae apprehensa per fidem omnem servilem timorem

expellit. Quia credit, — heißt es weiter, — et sentit, se esse in gratia et amore Dei per fidem, quam in corde suo sentit, certus omnino atque indubius, neque mortem, neque vitam — neque Angelos, neque potestates — — ipsum posse separare a dilectione Dei, quae est in Christo Jesu. — Eben so Calvin: hoc nos consequi agnita Dei erga nos charitate, ut placide extra metum quiescamus, — — docet Apostolus, ubi perspectus est nobis, et fide cognitus Dei amor, conscientiis nostris pacem conferri, ne amplius tumultuentur.

Da für diese Erklärung Calov's und Calvin's der Zusammenhang mit Vers 17 spricht, wo nur von der Liebe Gottes zu uns die Rede war; — da ferner der andern Erklärung die mehr erwähnte dogmatische Schwierigkeit und die große Bedenklichkeit entgegensteht, daß wir, so wir in unserer völligen Liebe zu Gott den unbeweglichen, alle Unruhe und Furcht verbannenden Trost finden sollen, des Trostes oft gar wenig haben würden; und da endlich in sprachlicher Hinsicht der Calvin'schen Erklärung nichts entgegensteht, so möchte es am gerathensten scheinen, derselben zuzustimmen.

Von der Lücke'schen Erklärung, die wieder auf die Bruderliebe die Liebe Vers 18 einschränken will, kann gar nicht weiter die Rede sein, — um so weniger, wenn als Beweis dafür, daß die *ἀγάπη* die christliche Bruderliebe, nicht die Liebe zu Gott sei, — gelten soll: „von der letzteren in ihrer Vollendung kann nicht erst gesagt werden, sie stoße die Furcht vor Gott aus, denn sie hat sie gar nicht"!

Aber doch erheben sich manche Bedenken gegen die Erklärung von Calvin und Calovius. Zuerst ist zu bedenken, daß Beides, — auf der einen Seite die Liebe Gottes zu uns, die Erweisung dieser Liebe und demnach die Erkenntniß dieser Liebe durch den Glauben, — und auf der andern Seite unsere Liebe zu Gott in mancher Beziehung sich nicht so scharf trennen lassen, sondern hie und da zusammenfließen, so daß eins in das andere übergehet.

Die agnita Dei erga nos charitas, — die amor Dei fide cognitus, haben zu ihrem unzertrennlichen Begleiter die Liebe des Menschen zu Gott. Die vermittelst des Glaubens erlangte Erkenntniß Gottes, welche den Gewissen den Frieden mittheilt, daß sie nicht mehr beunruhigt werden, die erweckt auch die Liebe zu dem, der uns zuerst geliebt, wie es gleich nachher heißt Vers 19. Diese Erkenntniß aber, (— wenn ihr Gegenstand auch die völlige, in ihrer Fülle sich an uns — *μεθ᾽ ἡμῶν* — erweisende Liebe Gottes ist, — welche

Freudigkeit gibt zum Tage des Gerichts —), wird sich doch in verschiedenen Graden und Stufen bei den verschiedenen Gläubigen und in den verschiedenen Zeiten finden, würde demnach auch bei dieser Erklärung, wie sie Calvin gibt und Calov, das Wort „völlige Liebe," — „vollkommen sein in der Liebe" — sich nicht absolut verstehen lassen, sondern doch nur relativ, wie auch Calvin hinzusetzt: ergo non ita pellitur timor, quin animos nostros non sollicitet: sed ita pellitur, ut non turbet, neque impediat pacem nostram, quam fide obtinemus.

Und dann hat es auch etwas Hartes, wenn man den Satz: *ὁ δε φοβȣμενος ȣ τετελειωται ἐν τῃ ἀγάπῃ*, — „der sich fürchtet ist nicht vollendet in der Liebe", so geben und erklären will: „ist nicht vollendet in der Erkenntniß der Liebe Gottes." Und ohne solches oder ähnliches Einfügsel ginge es doch nicht, wenn man das *ȣ τετελ. ἐν τ. ἀγάπῃ* in der Weise Calvin's erklären wollte. Es möchte daher doch vorzuziehen sein, in diesem 18. Verse, — namentlich in dem letzten Satze desselben „*ὁ δὲ φοβ. ȣ τετελ.*", einen Uebergang (transit ad dilectionem erga Deum, Grot.) anzunehmen zu dem, was nun gleich kommt: *ἡμεῖς ἀγάπῶμεν*.

κόλασιν ἔχει tormentum habet — nam diffidit, omnia inimica et adversa sibi fingit ac proponit, fugit, odit. Beng. So auch Calvin: quum miserrima sit conditio assiduos pati cruciatus, nihil magis optabile est, quam sedata conscientia et animo composito se in Dei conspectum offerre. — Beide, Bengel und Calvin, denken also hier an die cruciatus animi, und haben darin ganz recht, wie auch Bretschneider (im Lexic. man.) nicht unrichtig das *ὁ φόβος κόλασιν ἔχει* so faßt: timor animum cruciat; denn „von dem psychologischen Unbehagen der Furcht" (was Lücke nicht will) ist hier allerdings auch die Rede und würde ja dieß Unbehagen auch dann gar nicht sich wegdenken lassen aus dem Herzen, „wenn die Furcht vor Gott sich auf die göttliche *ὀργὴ* beziehet." (Lücke.) Diese cruciatus animi, dieß Mißbehagen in der Seele, der Ausdruck der innern Disharmonie, bildet ja keinen Gegensatz zu der Furcht vor der *ὀργὴ τȣ̃ θεȣ̃*, sondern ist theils das Vorgefühl des zukünftigen Zornes, theils die Empfindung der göttlichen Strafe, die jetzt schon da ist.

Vers 19. Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.

Das οὖν nach ἡμεῖς bei Lachmann, das in Codex A. und in einigen Minuskeln sich findet, wird billig als ein diplomatisch wenig beglaubigtes, auch sonst dem Johanneischen Briefe nicht sehr geläufiges zurückgewiesen. — αὐτὸν hinter ἀγαπῶμεν wird zwar von A. 27. 29. 66. weggelassen, und dagegen in etlichen Minuskeln und beiden Syrischen Uebersetzungen, in der Copt. Arm. Vulg. τὸν θεὸν gesetzt: aber diese Autoritäten wiegen doch die für die gewöhnliche Leseart sprechenden bei weitem nicht auf, und es ist mehr als bedenklich, „ἀγαπῶμεν ohne alles Object für die ursprüngliche, αὐτὸν aber und τὸν θεὸν für die spätere, exegetisch aus dem folgenden ὅτι αὐτὸς oder θεὸς entstandene Leseart zu halten." (Lücke.) Es müßte nämlich dann mit Codex A., und 13. al. 4. et Barb. I. Vulg. Pelag. statt αὐτὸς vor πρῶτος gelesen werden: ὅτι ὁ θεός. — Daß bei der projectirten, den ganzen Text in Vers 19 herumwerfenden und doch so wenig beglaubigten Leseart auch der Johanneische Gedanke nicht viel gewinnen würde, siehet man leicht. Der so nachdrückliche und inhaltsreiche Gegensatz: Er hat uns zuerst geliebet, — lasset uns Ihn lieben, würde dann fast ganz verschwinden. — Das ἀγαπῶμεν kann als Indicativ oder als Conjunctiv genommen werden. Für das Erstere entscheidet sich Calvin, Beza, Erasmus; auch Bengel hat amamus (pellentes timorem). „Der Indicativ wird dann so genommen, daß Johannes im Gegensatz gegen ὁ φοβούμενος Vers 18 sagen wollte: Wir sind ohne Furcht in der Liebe." „In diesem Falle (— heißt es weiter bei Lücke —) hätte er aber sagen müssen: Wir haben die vollkommene, furchtlose Liebe." — Wenn Beza u. A. (nicht Calvin) wegen des vor ἀγαπῶμεν stehenden ἡμεῖς dasselbe als Indicativ nehmen wollten, so bemerkt mit Recht Lücke dagegen (erste Ausgabe), dieß sei kein sicheres Unterscheidungszeichen, hier um so weniger, da ἡμεῖς eine nachdrucksvolle Beziehung habe auf das folgende αὐτός. (Dieser letztere Grund kann nun freilich von Lücke nicht mehr geltend gemacht werden, da er das αὐτὸς hat ausfallen lassen.) Es bildet jetzt „das communicative ἡμεῖς nur eine leise Antithese gegen ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς." (Lücke)! — Der Satz: Lasset uns Ihn lieben, Er hat uns zuerst geliebt, ist also der Schluß aus dem Vorigen: Da nun Gott uns zuerst geliebt hat und indem er seinen Sohn gesandt, sich als die Liebe erwiesen hat, und solche bei uns so völlig

sein läßt, daß sie uns Freudigkeit gibt zum Tage des Gerichts: so ist es unsere Pflicht, Ihn wieder zu lieben, — die Liebe Christi muß uns nun dringen.

Vers 20. *Ἐάν τις εἴπῃ· ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν, κ. τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακε, τ. θεὸν, ὃν οὐχ ἑώρακε, πῶς δύναται ἀγαπᾷν;*

Die Liebe zu Gott muß sich in der zu den Brüdern als eine Liebe in der Wahrheit (vergl. oben Cap. II, V. 10, Cap. III, V. 18) erweisen und bewähren: sonst ist sie Schein, leere Einbildung. Wer das Bild Gottes in dem Bruder nicht erkennen will, nicht ehret, der verachtet damit das Urbild, Gott selbst, und beweiset, daß er Gott weder kennet noch liebet. So auch Calvin: Apostolus hic pro confesso sumit, Deum se nobis in hominibus offerre, qui insculptam gerunt ejus imaginem — — Joannes nil aliud voluit, quam fallacem esse jactantiam, si quis Deum se amare dicat, et ejus imagiuem, quae ante oculos est, negligat.

Uebrigens „zeigt Johannes hier nicht bloß in populärer Weise, wie die menschliche Liebe ihrer Natur nach das Sichtbare, das Nächste, den menschlichen Bruder sucht, und sich daran bewährt." — Wenn gesagt wird, „es liegt in Vers 20 kein erschöpfender Beweis, wie ihn die ethische Theorie verlangt" (Lücke), — so geben wir zu bedenken, ob an der Schlußfolgerung, wie sie hier eben ausgesprochen wurde, und wie wir sie in Calvin's Erklärung fanden, seitens einer ethischen Theorie etwas vermißt werden könne? — Auch bedarf der Satz, der aus Gregor I. angeführt wird, einer Einschränkung. Derselbe sagt nämlich: Oculi sunt in amore duces; ex his, quae animus novit, surgit ad incognita ut per hoc, quod scit notum diligere, discat et incognita amare.

Wir haben so eben gehört aus der Liebe zu Gott, aus der Gegenliebe zu Ihm, der uns zuerst geliebt hat, erwächst die Liebe zu den Brüdern: Die Realität aber dieser Liebe zu Gott erweiset sich in der Liebe zu den Brüdern, wie auch Lücke zu Cap. V, 2 ganz richtig sagt: „Wie die Bruderliebe die nothwendige Manifestation der Gottesliebe ist, so ist diese wiederum der Grund von jener."

„ψεύστης ἐστίν." Ein Solcher ist nicht bloß ein in gewissermaßen unschuldiger, nicht böse gemeinter Selbsttäuschung Befangener: er ist ein Lügner, der mehr oder weniger muthwillig das Zeugniß des Geistes der Wahrheit unterdrückt, welcher die Lüge, welche das Bekenntniß der Lippen und den Wandel in Widerspruch mit einander bringt, als Lüge straft.

ὃν ἑώρακε — „ist präsentisch gebraucht", sagt Lücke. Besser de Wette: „das Perfectum von dem Gesehen haben, dessen Wirkung fortdauert." Bengel auch: quem vidit.

πῶς δύν. ἀγαπ. — Nicht zu verstehen: wie kann er dazu gelangen? („denn das würde ein Liebenwollen voraussetzen." Baumgarten-Crusius) — sondern: wie kann man annehmen, daß er liebe? — Bengel: sermo modalis: impossibile est, ut talis sit amans Dei, in praesenti.

Vers 21. *Καὶ ταύτην τ. ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτȣ̃, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τ. θεὸν, ἀγαπᾷ καὶ τ. ἀδελφὸν αὐτȣ̃.*

ἀπ' αὐτȣ̃ — ist nicht auf Gott zu beziehen, wie Lücke, de Wette wollen, behauptend, wenn Christus gemeint wäre, „so würde er nach Vers 17 vielleicht ἀπ' ἐκείνȣ geschrieben haben." Denn immer ist ja bei Johannes Christus der, so das Gebot (die ἐντολή) gibt, daß wir die Brüder lieben, und dann würde es unpassend sein ἀπ' αὐτȣ̃ und τ. θεὸν so unmittelbar neben einander zu stellen, wie hier geschieht, wenn ἀπ' αὐτȣ̃ sich nicht auf ein anderes Subject bezöge als auf θεὸν: es wäre dann ja viel deutlicher gesprochen, wenn es hieße: ἔχομεν ἀπὸ τȣ̃ θεȣ̃, ἵνα ὁ ἀγαπῶν αὐτὸν u. s. w. Auch bei Calvin ist es so: firmius argumentum ab authoritate et doctrina Christi.

Fünftes Capitel.

Vers 1. *Πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται· καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τ. γεννήσαντα, ἀγαπᾷ κ. τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.*

Es wird hie noch einmal zusammengefaßt, was schon oben an verschiedenen Stellen vom Wesen und der Beschaffenheit des wahren Glaubens bezeugt war, daß er nämlich darin besteht, Jesum anzunehmen als den Christ, den Sohn Gottes, und darin, daß man in diesem Glauben an die in Christo offenbarte Liebe Gottes die Liebe zu Gott hat, und endlich, daß man solchen Glauben nur als ein von Gott Geborner hat. Daraus folgert der Apostel weiter: Sind wir nun als die Glaubenden, d. h. als die Gott Erkennenden und Ihn Liebenden von Gott geboren; so zwingt und dringt uns der Zug des Geistes der Liebe, der in uns ist, die Brüder zu lieben, in denen uns das Bild deß, den wir lieben, entgegenstrahlt; — und nicht nur das, in ihnen wallt uns die Liebe deß, der uns zuerst geliebt, und den wir wieder lieben, entgegen. — Die beiden Sätze Vers 1, welche mit *πᾶς* anfangend blos neben einander gesetzt sind, obwohl ihre innere Verbindung und Zusammengehörigkeit hier weiter nicht bezeichnet wird (vergl. oben Cap. III, V. 5. 8 und Cap. IV, V. 12. 14), sind demnach mit einander zu verbinden und lauten, wenn sie in Einem Satz construirt werden, und der zwischen ihnen liegende aber nicht ausgesprochene Satz mit ausgedrückt wird, etwa also: Jeder, der da glaubt, daß Jesus ist der Christ, ist von Gott geboren, und weil er nun als ein von Gott Geborner den liebt, von dem er geboren ist, so liebt er auch die, welche wie er von Gott geboren sind. — Calvin's Bemerkung ist hier nicht zu übersehen: iterum vides, unum Christum, fidei scopum proponi: quemadmodum in eo justitiam, vitam, quicquid optari potest bonorum, et totum Deum invenit. — — Caeterum, Credere quod sit Christus, est ab eo sperare quaecunque de

Messia promissa sunt. — — Quemadmodum autem in Lege plena omnium rerum instauratio justitia et felicitas per Messiam promissa est, ita hodie hoc totum in Evangelio clarius exprimitur. Ergo Jesus pro Christo recipi non potest, quin ab eo petatur salus, quando hunc in finem missus est a Patre, et quotidie nobis offertur.

ἀγαπᾷ — ἐξ. αὐτȣ̃ — hoc velut tirocinio nos ad omnes amandos insituit, quum initium facere a piis jubet. — Calvin.

Zu dem ἀγαπᾶ καὶ bemerkt Bengel: ςοργή, amor spiritualis, magnus, erga quemlibet fratrem.

Vers 2. Ἐν τȣ́τῳ γινώσκομεν, ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τȣ̃ Θεȣ̃, ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν κ. τὰς ἐντολὰς αὐτȣ̃ τηρῶμεν.

Nicht ποιῶμεν (wie Lachmann will), sondern τηρῶμεν lesen wir. Für Letzteres sprechen die bedeutendsten Autoritäten und der Johanneische Sprachgebrauch. — In unserm Verse hier scheint Johannes den Gedanken, den er so eben (Vers 1) und vorher (Cap. IV, V. 20) ausgesprochen hat: die Liebe zu Gott erkenne man an der Liebe zu den Brüdern — umzukehren. Daran erkenne man, ob man die Brüder liebe, so man Gott liebe und seine Gebote halte. Aber Vers 2 als „antithetische Parallele oder Inversion zu Vers 1 und Cap. IV, V. 20 anzusehen" (wie Lücke will) erschwert sehr der Zusatz am Ende des Verses „κ. τ. ἐντολὰς τηρῶμεν." Wie auch de Wette gegen diese Inversion dieß: τὰς ἐντολὰς αυτ. τηρῶμεν geltend macht, und will letztern Satz gar als Hauptsatz angesehen haben. Ob die Liebe zu den Brüdern da ist, kann, in so fern sie auch Empfindung, Gefühl ist (ςοργή, wie sie oben Bengel nannte), — auch den in Wahrheit Liebenden, (vergl. oben Cap. III, V. 18 ἐν — ἀληθείᾳ) manchmal sich verbergen. Wir erinnern an die gewiß öfters von Vielen gemachte Erfahrung, daß die psychische, die seelische Eigenthümlichkeit Mancher, die aus dem Geiste, aus Gott geboren sind, auf den Einen und Andern solchen Eindruck macht, daß er von diesem Bruder sich mehr zurückziehet, und Liebe zu ihm nicht sonderlich verspürt. Solcher Empfindung, solchen Antipathien sollen wir allerdings nicht nachgeben, sondern sie bekämpfen: aber es ist doch ein Trost zu wissen, daß unser Gnadenstand von diesem Mehr und Weniger solcher Empfindungen nicht abhängt, und wir

sollen uns deß trösten: daß dennoch die Liebe zu den Brüdern, auch wenn wir sie nicht so empfinden, da ist, so wir Gott lieben und seine Gebote halten.

Calvin faßt die Stelle Vers 2 nach einem andern Sinne: vult enim sic mutuam coli inter nos charitatem, ut Deus praeferatur. — Kurz nachher heißt es: saepe fit, ut homines amemus extra Deum: ut profanae et carnales amicitiae non alio, quam ad privatum commodum — tendunt. — Dann aber, wenn Johannes hier vor solcher Carnalis amicitia hätte warnen wollen, hätte er wohl wie oben Capitel III, Vers 18 sich ausgedrückt: Daran aber erkennen wir, daß wir die Brüder in Wahrheit (*ἐν — ἀληθείᾳ*) lieben, wenn wir Gott lieben. — Die Annahme Grotii von einer Trajection: es müsse heißen: *ὅτι ἀγαπῶμεν τὸν θεὸν, ὅταν τὰ τέκνα τ. θ. ἀγαπῶμεν*, verdient kaum eine Widerlegung: es wäre ja dann nur Wiederholung von Vers 1. — Daß es eben so wenig nöthig ist, mit Carpzov *ἀγαπῶμεν* beide Male als futur. 2. zu nehmen und *ὅταν* durch quamdiu zu übersetzen, — bedarf keines weitern Beweises: „Das *ἀγαπῶμεν* ist Indikativ, das zweite zu *ὅταν* gehöriger Conjunctiv, und *ὅταν* Zeit- und Bedingungspartikel zugleich, wann, im Falle, daß." (Lücke.)

Vers 3. *Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τȣ̃ θεȣ̃, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτȣ̃ τηρῶμεν· καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτȣ̃ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν.*

Vom Halten der Gebote war schon oben die Rede Capitel II, Vers 3 und Capitel III, Vers 24. — Dort hieß es: Daran merken wir, daß wir Ihn kennen, so wir seine Gebote halten; und hier: wer seine Gebote hält, bleibt in Ihm und Er in ihm. Hiemit stimmt denn auch der Ausspruch Cap. V, V. 3. Er weiset zurück auf Vers 2 und führt den Gedanken weiter, indem der etwaigen Einwendung begegnet wird, es sei zu schwer, die Gebote zu halten. Denn: qui alacri animo, magnoque fervore piam sanctamque vitam aggrediuntur, postea vires suas impares experti, pigrescunt. Ergo Joannes, ut conatus nostros incitet, mandata Dei gravia esse negat; — — — restringit ad filios Dei, quo significat, fieri hoc Spiritus virtute, ut Deo obsequi non sit nobis grave, nec molestia. — (Calvin.) — Eben so Bengel: gravia non sunt regenitis, amantibus; et in sese. Wir müssen dieß: „die Gebote sind nicht schwer," — in die innigste

Verbindung bringen mit dem Gleichfolgenden: denn alles von Gott Geborene überwindet die Welt. — Eben so ist es ja Matth. XI, 30. Nachdem der Herr bezeuget hat, daß Er die Mühseligen und Beladenen erquicke, die Last ihnen abnehme, zur Ruhe sie bringe, setzt er hinzu: Mein Joch ist sanft, meine Last ist leicht. Aehnlicher Gedankengang findet sich Jerem. XXXI, V. 25 fg.: Ich will die müden Seelen erquicken, und die bekümmerten Seelen sättigen, — und dann (Vers 33): das soll der Bund sein mit Israel: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihre Sinne schreiben 2c. — Ezechiel sagt gar: „Ich will solche Leute aus ihnen machen, die in meinen Geboten wandeln", C. XXXVI, 27. — Nun Solchen ist es ja leicht, Gottes Gebote zu halten. Nur dem fleischlichen Menschen, dem, der nicht von Gott geboren ist, nicht vom Geiste Gottes regiert wird, sondern vom Geiste der Selbstsucht, der Weltliebe, ist es nicht allein schwer, sondern unmöglich, Gottes Gebote zu halten (vergl. Röm. VIII, Vers 7: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς Θεόν. τῷ γὰρ νόμῳ τȣ̃ Θεȣ̃ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται.*)

Das *ἵνα* gebraucht Johannes öfters eigenthümlich, z. B. Ev. Joh. Cap. V, V. 20 und Cap. XII, V. 40. Dort usque eo, ut, hier Cap. XII, *ἵνα μὴ*, ita, ut. — Nicht unpassend bei Lücke, de Wette: darin besteht die Liebe Gottes (das bringt sie mit sich, das Bestreben schließt sie ein — daher *ἵνα*).

Vers 4. *Ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τȣ̃ Θεȣ̃, νικᾷ τὸν κόσμον. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.*

Τὸ γεγεννημένον — hoc in neutro generalius sonat — sonat etiam universitatem regenitorum. Bengel.

Νικᾷ τ. κόσμον. — Was von Gott geboren ist, überwindet die Welt: denn der, so in den von Gott Gebornen ist, ist größer als der in der Welt ist. Der von Gott Geborne ist theilhaftig der göttlichen Natur; Gottes Gebote zu halten, also den Willen deß zu thun, der die Welt verurtheilt sammt ihrer Lust, ist die Speise, die Lust deß, der von Gott geboren ist: solches Thun, solches Ueben und Vollbringen des Willens Gottes ist eine fortwährende Regirung, Ueberwindung der Welt und ihrer Lust. Diese Welt, die von den Wiedergebornen überwunden wird und überwunden ist, ist übrigens

keinesweges (wie Lücke behauptet) bloß die Welt in uns, sondern auch die Welt außer uns (— vergl. Cap. II, 15 — 17), wie Calvin richtig es auslegt: comprehendit (mundi nomen) quicquid adversum est Dei spiritui.

ἡ νίκη ἡ νικήσασα, — der Sieg, der besiegt hat die Welt. Deus hac lege ad pugnandum nos hortatur, ut prius victoriam promittat. Caeterum, ut haec promissio nos invicta Dei virtute in perpetuum munit, etiam in nihilum redigit hominum vires. — — Apostolus — — victoriam in sola fide locat. Fides autem aliunde quo vincat, accipit. — Vergleiche übrigens oben Cap. IV, Vers 4: κ. νενικήκατε αὐτȣ̃ς. νικήσασα — Aorist = hat überwunden und überwindet, wie Galater V, V. 24: οἱ τȣ̃ Χριστȣ̃, τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν (— haben gekreuzigt und kreuzigen).

Vers 5. *Τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησȣ̃ς ἐστιν ὁ υἱὸς τȣ̃ Θεȣ̃.*

Man kann nicht sagen (wie Lücke): „statt den Satz, daß der Glaube die Welt überwindet, genauer zu erweisen, wendet sich Johannes an das unmittelbare Bewußtsein, die Erfahrung seiner Leser und ruft aus: Wer anders, als der an Christum Gläubige, überwindet die Welt?" — Es ist oben ja hinlänglich bewiesen, warum der Glaube an den, der die Welt überwunden hat, die Welt überwindet: wir sind im Glauben seiner theilhaftig worden, sind in Ihm und Er in uns; wir haben seinen Geist, den Geist der Wahrheit; seine Liebe dringt, bewegt, regiert uns (Cap. IV, V. 10 — 19); — sein Same bleibt in uns (Cap. III, V. 9), daß wir nicht sündigen. So auch Calvin: ratio superioris sententiae, ideo scilicet nos fide vincere, quia robur a Christo mutuamur — — fidei nomine vivam Cbristi apprehensionem intelligit, quae vim ejus et officium ad nos accomodat.

Nicht zu übersehen ist das Wörtlein εἰ μὴ: Nur der Glaube überwindet; — credens omnis et solus vincit. Bengel. — Dieser Gedanke wird abgeschwächt, wenn man sagt: „Keine andre Kraft hat nach dem Zeugniß der Geschichte so die Welt überwunden, als der christliche Glaube." — Nein; — nichts anders als der Glaube hat die Welt überwunden, kein Sokrates, kein Plato, kein Marcus Aurelius und kein Anderer der gepriesenen Tugendhelden

und Weisen des Heidenthums der alten oder neuen Zeit (— wozu wir auch die Muhamedaner rechnen) hat die Welt überwunden und kann sie überwinden. Auch die Väter und Gläubigen des alten Testaments haben nur durch den Glauben an den kommenden Erlöser die Welt überwunden. Vergl. Hebr. XI.

Vers 6. *Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος κ. αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι κ. τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.*

Die Leseart, welche vor *Χριστός* das *ὁ* wegläßt, ist viel weniger beglaubigt (— nur durch A. G. 40. 65) als die gewöhnliche und bleiben wir daher bei der letztern. — De Wette's Bemerkung ist daher wohl zu acceptiren: „der Artikel vor *Χριστ.* fehlt in A. G. u. a. Z., aber selbst Lachmann hat ihn stehen lassen, und er ist nur ausgefallen, weil sonst, außer Cap. II, V. 22, wo *ὁ Χρ.* unzweifelhaftes Prädicat ist, *Ἰησ. Χρ.* als Nomen propr. stehet. — — — *Ἰησ. ὁ Χρ.* ist Apposition des ganzen Satzes, so daß *Ἰησοῦς = οὗτος*, und *ὁ Χριστός = ὁ ἐλθὼν κτλ.*"

Οὗτός ἐστιν — Causam Johannes exponit: cur ei demum qui credit, Jesum esse Filium Dei, victoriam ex mundo adscribat: quia nempe illa in Jesum Dei Filium fides invictum robur habet, a testimonio Dei, absolutam firmitudinem habente. — Bengel.

„*ἐλθών*" — stehet nicht statt *ἐληλυθώς*, wie de Wette behauptet, auf Cap. IV, V. 2 zurückweisend. Der Aorist stehet, anzuzeigen: ist gekommen und kommt.

Οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον — modo dixit per; nunc in. Utraque particula opponitur *τῷ χωρὶς* 1. Cor. XI, V. 11 fg. Hebr. IX, V. 7. 12. 25. Bengel.

„*Διά* vom Mittel, wodurch Jesus gewirkt und sich als Messias geltend gemacht, vergl. Hebr. IX, V. 12. Winer §. 51. S. 362. Das dafür eintretende *ἐν* kann als gleichbedeutend betrachtet (vergl. Hebr. IX, V. 25), die darin liegende Modification aber vielleicht mit Lücke so erklärt werden, daß es sich zunächst an *ὁ Χρ.* anschließt und das bezeichnet, worin er der Christ ist." De Wette.

Die Hauptschwierigkeit in unserer Stelle ist, festzustellen, was die drei Zeugen auf Erden sind und wie sie sich unterscheiden. Lücke sendet, ehe er zur Beantwortung dieser Frage gehet, vier Ka-

nones voraus, wovon wir nur die erste Hälfte des zweiten Satzes gebrauchen können. — Der erste Kanon ist ganz zurückzuweisen. Er lautet: „Da die Stelle kein specielles polemisches Moment enthalte, sondern nur den Zweck habe, den Glauben der Christen an den Sohn Gottes zu rechtfertigen gegen den Unglauben überhaupt, so folge, daß die Deutung aus irgend einem speciellen und unmittelbaren polemischen Zwecke des Briefes falsch sei." Dagegen werden wir später zeigen, daß allerdings ein polemisches Moment und Intresse sich hier findet, nämlich gegen falschen Spiritualismus und damit verwandten Gnostizismus zu zeugen und zu bezeugen, daß in dem Sakrament der Herr komme und in dem Amt, das die Versöhnung predigt. Des zweiten Satzes erste Hälfte lautet: „Der Zusammenhang fordert die Beziehung von ὕδωρ und αἷμα nicht sowohl auf etwas Eigenschaftliches in der Person, sondern vielmehr auf etwas Thatsächliches in der ἀποςολή, in dem ἔρχεσθαι Jesu Christi. Wäre etwas der erstern Art gemeint, so würden ὕδωρ und αἷμα nicht als etwas für sich Bestehendes und außer Christo für die persönliche Würde desselben Zeugendes dargestellt werden."

Darin stimmen wir Lücke und de Wette ganz bei, daß die Deutung von Clemens von Alexandrien, der unter ὕδωρ regeneratio et fides und unter αἷμα cognitio versteht, viel zu unbestimmt und willkührlich ist, und eben so irrig die, ὕδωρ κ. αἷμα und sogar πνεῦμα seien Ausdruck der irdischen (animalischen) Geburt und Natur Jesu, — so wie die Erklärung (von Schultheß versucht), ἐλθὼν δι' ὕδατος κ. αἵματος sei so viel als ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, Cap. IV, 11 — und ἔρχεσθαι = nasci." — Diese beiden Erklärungen sind eben so willkührlich als die von Klemens, und verdienen kaum die umständlichere Widerlegung, die man bei Lücke findet. Wo bedeutet, — heißt es unter anderm bei ihm — ὕδωρ im Alten Testament, wo im Neuen, wo bei Johannes das animalische Lebensprincip? Oder, wo steht es dieses bezeichnend mit αἷμα zusammen, etwa für σάρξ καὶ αἷμα? Evang. Joh. XIX, V. 34 ist ἐξῆλθεν αἷμα κ. ὕδωρ nicht sowohl Zeichen des animalischen Lebens, als vielmehr des wirklich erfolgten Todes Christi. Auch bezeichnet Johannes das aus etwas geboren werden Ev. Joh. III, 5. 6 durch γεννηθῆναι ἐκ — niemals durch ἔρχεσθαι διὰ oder ἐν." —

Gleichfalls verdient die Erklärung des Grotius keine Widerlegung, unter ὕδωρ sei die vita purissima Jesu zu verstehen. —

Auch ist unter ὕδωρ nicht die Taufe Johannis zu verstehen:

denn dann müßte, wie Knapp ganz richtig sagt, — ἐλθὼν δι' ὕδατος in diesem Sinne viel schicklicher von Johannes dem Täufer gesagt werden als von Christo, der da kam, um sich von jenem taufen zu lassen. — Es bleibt daher nur übrig, „unter ὕδωρ die von Christo verordnete Taufe zu verstehen, als Symbol der μετάνοια, der παλιγγενεσία oder der sittlichen Reinigung zum Eintritt in die βασιλεία τ. θεῦ" (Lücke). Eben so Bengel, Calvin, de Wette und Andere. — Ist dem aber also, so läßt es sich wohl erklären, daß Viele wollen, „αἷμα müsse der Taufe entsprechend das zweite Sakrament der Kirche, das heilige Abendmahl bedeuten." So unter Andern auch Joh. Gerhard, Bengel. Letzterer sagt: sanguis est utique sanguis unius, ipsiusque Jesu Christi, qui effusus in passione, in coena dominica bibitur. Will man aber das Abendmahl hier ausschließen und sagen, „daß Johannes unter αἷμα nichts anders verstanden habe als den reinigenden und erlösenden Tod Christi, das αἷμα ῥαντισμῦ Hebr. Cap. XII, V. 24. 1. Petr. I, V. 2" (Lücke), — so finden sich nicht zu beseitigende Schwierigkeiten. Erstlich, wie kann Wasser (= Taufe, und wie wir eben hörten Symbol der παλιγγενεσία oder der sittlichen Reinigung) und Blut entgegengesetzt werden und es heißen: nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut? — Denn von dem Blute Christi, von dem erlösenden und sündetilgenden Tode Christi hat ja die Taufe ihre Kraft, sie ist ja nichts anders als die Aneignung der durch das Opfer Christi erworbenen Versöhnungsgnade: wir sind durch die Taufe begraben in den Tod Christi. Röm. VI, 3.

Und dann ist bei der Lücke'schen Auslegung ein Hauptpunkt übersehen: nämlich durch die drei Zeugen auf Erden soll ja eben bewiesen, oder doch bezeugt werden, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes und also sein Blut das Blut der Versöhnung ist.

Hebr. IX, V. 19. 22 und Levit. XIV, V. 5 liefert keine Bestätigung für die Lücke'sche Erklärung, welche in die mißliche Deutung hinausläuft: „deßhalb, weil ὕδωρ gleichsam nur den Anfang der Reinigung bezeichnet, die volle Reinigung (ἀπολύτρωσις, ῥαντισμός) aber in dem αἷμα liegt, setzt Johannes nachdrucksvoll hinzu: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον (damit allein erschien Johannes der Täufer und war also nicht der Messias, Matth. III, V. 11) ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι κ. τῷ αἵματι." — Denn, ist unter dem ὕδωρ die von Christo verordnete Taufe gemeint, und sind wir durch die Taufe begraben in Christi Tod, so ist ja auch die Reinigung eine vollkommene, und weiß man gar nicht, was man mit diesem „Anfang der

Reinigung" machen soll. — Und wie kommt denn auf einmal wieder die Taufe Johannis hieher, da doch oben Lücke, — und mit allem Recht, — gesagt hatte, daß hier nicht von der Taufe Johannis die Rede sei? — Lauter Verlegenheiten, ja unüberwindliche Schwierigkeiten, die wir bei der Lücke'schen Erklärung finden. Läßt sich aber diese Erklärung nicht rechtfertigen, so bleibt nichts anders übrig, als zu der, oben erwähnten unsere Zuflucht zu nehmen und das *αἷμα* vom heiligen Abendmahl zu verstehen. Hiebei ist ja nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr mit eingeschlossen das Zeugniß „von dem reinigenden und erlösenden Tode Christi im *αἷμα ῥαντισμȣ̃*."

Neben der Taufe ist der andre Zeuge das h. Abendmahl, welches als Verkündigung vom Tode des Herrn, eben das Wort von der durch's Blut Christi geschehenen Versöhnung in sich schließt. (Vergl. 1. Cor. XI, V. 26: „So oft ihr von diesem Brod esset, und von diesem Kelche trinket, sollt ihr verkündigen des Herrn Tod, bis daß er kommt"). Die Einwendungen Lücke's dagegen sind unerheblich. Sie lauten also: „Weder der neutestamentliche, noch der patristische Sprachgebrauch, noch viel weniger der Zusammenhang begünstigen oder erlauben diese sakramentliche Auslegung." Wir haben oben gesehen, daß der Zusammenhang sie nicht nur begünstige, sondern fordre. Ist aber dieses, nun so ist eben unsere Stelle, wenn auch ein *ἅπαξ λεγόμενον*, Zeugniß dafür, daß ein Evangelist vom heiligen Abendmahl sich so ausdrücken könne, wie Johannes hier gethan hat. Daß Johannes aber nicht auf den patristischen Sprachgebrauch, auf die Väter, die nach ihm kommen würden, warten konnte, wenn er's für gut fand, unter dem *αἷμα*, mit welchem Jesus kommt, das h. Abendmahl zu verstehen, bedarf wohl kaum einer Versicherung.

Noch ist übrig der dritte Zeuge, der Geist, *τὸ πνεῦμα*. Treffend ist die Bemerkung Bengels: dicit cum insigni epitasi *καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυρȣ̃ν*, spiritus est testans; non dicit, Jesus Christus venit per Spiritum sive in Spiritu, etenim spiritus etiam ante adventum Christi testabatur, multis seculis: at aqua et sanguis cum ipso adventu erant conjunctissima. Testimoniumque magis proprie adscribitur spiritui, quam aquae et sanguini: testandi quippe vim per se habet spiritus, eandemque vim aqua et sanguis accedente spiritu nanciscuntur et exserunt. — Was ist nun der Geist, welcher Zeugniß gibt, daß (oder weil) der Geist die Wahrheit ist? — „Zusammenhang und Sprachgebrauch, — sagt Lücke — zwingen,

unter πνεῦμα den heiligen Geist, den Geist Gottes zu verstehen." Es wird hiebei vorausgesetzt, daß Vers 8 entschieden unecht ist. Wer diese Voraussetzung nicht theilt (— wie sie Bengel nicht theilt, und wie sie auch dem Schreiber dieses Commentars nicht so über allen Zweifel erhaben stehet, daß er Vers 8 als „erwiesen unecht, unbedingt ausstoßen" könnte), den zwingt der Zusnmmenhang nicht, unter πνεῦμα den heiligen Geist (— nämlich die dritte Person in der Gottheit, was Lücke eben nicht urgiren wird), den Geist Gottes zu verstehen. Der Gegensatz, den die drei Zeugen auf Erden gegen die drei Zeugen im Himmel bilden, würde dann vielmehr zwingen, Geist hier in einem andern Sinne zu nehmen. — Daß der Sprachgebrauch nicht zwinge unter Geist den heiligen Geist, die dritte Person in der Gottheit zu verstehen, zeigen Stellen, wie Jesaias XXXI, V. 3, wo es heißt: Egypten ist Mensch und nicht Gott, und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist (= Kraft), — und Stellen, wie 1. Joh. IV, V. 2. 3 — und vor allem Stellen wie Ev. Joh. III. V. 6: was vom Geist geboren ist, ist Geist. — (πνεῦμα ἔστιν). Vergleiche hierüber die Bemerkungen zu Cap. III, Vers 9: σπέρμα (= ποίημα τȣ̃ θεȣ̃, καινὴ κτίσις). Wenn Bengel sagt: Apostolus vocabulo spiritus veritatem innuit, — und Carpzov πνεῦμα bezeichne die Geist erfüllte Lehre Jesu, und dabei auf 2. Cor. III, V. 6, Ev. Joh. VI, V. 63 hinweiset, so wird mit Recht von Lücke entgegnet: „das πνεῦμα soll ja eben in Verbindung mit dem Wasser und dem Blut die Göttlichkeit der Person und somit auch der Lehre Jesu bezeugen." — Die Erklärung, auf die wir als eine sehr statthafte hinwiesen, würde dann unter dem πνεῦμα das χάρισμα verstehen, die durch Mittheilung des heiligen Geistes hervorgebrachte Umwandlung des Menschen, der ihn darstellt als einen „lebendigen Brief, zugerichtet vom heiligen Geist." (2. Cor. III, V. 2. 3). Daß solche Briefe Zeugen für die Wahrheit des Evangeliums sind, und also auch Zeugnisse dafür, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes, der Erlöser sei, bezeuget Paulus ja sehr deutlich an der angeführten Stelle (— womit zu vergleichen 1. Cor. IX, V. 3 „ἡ ἐμὴ ἀπολογία — αὕτη ἐστὶν. Vergleiche auch 2. Cor. II, V. 1—4: das μαρτύριον τ. θεȣ̃ daselbst ist der λόγος und das κήρυγμα — ἐν ἀποδείξει πνεύματος κ. δυνάμεως; — der Glaube soll sein nicht ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεȣ̃. — Es läßt sich beides öfters nicht gut auseinander halten: der Geist wird zeugen und ihr werdet zeugen, — sagt der Herr. Vgl. auch das χρῖσμα Cap. II, Vers 20.

Die Stelle so verstanden, kann man allerdings mit Luther ὅτι mit „daß" übersetzen. — Wir erinnern hiebei an Luther's Wort: Er ist bei uns wohl auf dem Plane mit seinem Geist und Gaben. — Und so stehen denn neben einander die drei Zeugen auf Erden: das Wasser (die heilige Taufe, Bad der Wiedergeburt), — das Blut (das heil. Abendmahl, Christi Tod verkündigend und bezeugend) und der Geist, — d. i. die vom Geist Gebornen, welche ihre Selbstlegitimation bei sich tragen und als eine lebendige Apologie bezeugen, daß Wahrheit ist (oder: die Wahrheit), was solch neu Wesen des Geistes darstellt, solche lebendige Briefe zurichtet. „Daß Geist Wahrheit ist" — der Geist zeugt für sich, kündigt sich an, stellt sich dar als Wahrheit: man hört sein Sausen, vergl. Joh. III, Vers 8.

Wenn übrigens Jemand den Gedanken sich schwer aneignen könnte, im heiligen Abendmahle einen Zeugen Gottes auf Erden für Christum zu erkennen, den möchten wir an das geschichtliche Faktum erinnern, daß in der Zeit des Abfalls von der evangelischen Wahrheit in dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts und im ersten dieses nicht nur ganze Gemeinden, sondern ganze Provinzen (Sachsen, namentlich die Herzogthümer, Schlesien, Braunschweig, Hessen, Baden, Oldenburg, Hannover, Provinz Preussen, Mark Brandenburg u. s. w.) durch das Zeugniß der heiligen Sakramente, und insbesondere durch das Zeugniß des heil. Abendmahls, das man doch nicht anzutasten wagte, vor dem weiterm, vor dem völligen Abfall bewahrt wurden, wie er sich jetzt im Lichtfreundthum offenbart hat: das hat den Boden des Christenthums verlassen, da es die beiden Sakramente angetastet und in ihrer Substanz verändert hat. — Und dann erinnern wir daran: war durch Jahrhunderte hindurch nicht in der Stellung, welche man in der und jener Kirche dem heil. Abendmahle gegenüber einnahm, auch die Signatur der Kirche über ihre Stellung zum Herrn ausgesprochen! (Lehre von der Brodverwandlung, Meßopfer, Kelchraub, Utraquisten, Abendmahlsstreit zwischen Lutheranern und Reformirten, bis auf die Geschichte der Union herab).

Es wird nun auch gehörig motivirt sein, wenn wir oben von den Lücke'schen vier Kanones den ersten als ganz falsch zurückwiesen: Johannes hat das größte Interesse, dem falsch-spiritualistischen und gnostischen Wesen oder Unwesen entgegenzutreten, das von solchem Zeugniß durch die Sakramente wenig oder nichts wissen will. Für Johannes besonders hat dieß Interesse, weil man ihn als den, der

das geistliche Evangelium geschrieben, und mit den hohen geistlichen Spekulationen vom Logos u. s. w. sich vorzugsweise beschäftigt, eher mißverstehen könnte.

Das εἰς τὸ ἕν kann man mit Luther übersetzen: sind beisammen; d. h. der eine der drei Zeugen schließt die andern mit in sich ein. Oder auch mit Calvin: hi tres in unum conveniunt, — sie wollen das Eine, bezwecken das Eine, gehen auf dasselbe Ziel hin.

Vers 7 und 8. Ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, κ. τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.

Dieser siebente Vers ist nun der von der neuern Kritik „unbedingt ausgestoßene, der erwiesen unechte". „Kein Resultat der neueren Kritik — schreibt Lücke — ist gewisser als die Unechtheit dieser Stelle." Ohne nun die kritische Untersuchung über Vers 7 in ihrem ganzen Umfange hier aufzunehmen, was besser in einer dem Gegenstande gewidmeten Monographie geschähe, so sei doch so viel hier vorab bemerkt, daß man Ursache hat, in das mit so großer Zuversicht ausgesprochene Urtheil einige bescheidene Zweifel zu setzen, wenn man nicht so ohne weiteres Griesbach's Ausspruch sich aneignen kann, daß die Worte Vers 7 erst von den lateinischen Kirchenvätern seit Vigilius von Tapsus am Ende des fünften Jahrhunderts erwähnt werden. Wollen wir auch von Tertullian (vergl. Bengel's Apparat. Critic. p. 460: habuit in suis codd. hanc periocham Tertullianus) absehen, so müssen wir doch, was Griesbach zur Entkräftigung des Zeugnisses Cyprians für die Stelle als Beweis will geltend machen, als gänzlich mißlungen ansehen. Die Stelle Cyprian's lautet (de veritate Ecclesiae): Dicit Dominus, Ego et Pater unum sumus; et iterum de Patre et Filio et Spiritu S. scriptum est: Et tres unum sunt: et quisquam credit, hanc unitatem de Divina Firmitate venientum, sacramentis Coelestibus cohaerentem, scindi in ecclesia posse, et voluntatem collidentium divortio separari? — Hier beruft sich doch offenbar Cyprian darauf, es sei geschrieben: der Vater, der Sohn und der Geist seien Eins; und nirgends anders stehet dieß geschrieben als 1. Joh. V, 7. — Und was sind nun die Gründe des in dieser Kritik der Johanneischen Stelle als unwiderleglich gepriesenen Griesbach?

Man höre und staune. Erstlich der Grund: drei Jahrhundert nach Cyprian sagt Facundus (pro defensione trium capitulorum): „Spiritus aqua et sanguis et hi tres unum sunt — — quod Joannis apostoli testimonium b. Cyprianus in epistola — — de Patre Filio et Spiritu sancti Intelligit.“ — Wer aber macht den Facundus zum authentischen und untrüglichen Ausleger der Worte Cyprian's? Er spricht seine Ansicht aus über den Sinn der Worte Cyprian's, die nicht mehr Gewicht hat als die jedes andern Auslegers der Cyprianischen Worte. — Wie Facundus zu seiner Auslegung gekommen ist, läßt sich nur vermuthen: vielleicht fand er in seinem Codex die Stelle Vers 7 nicht, meinte dann, auch Cyprian habe sie nicht gehabt und dichtete ihm die Allegorie an, zu der Augustin meinte seine Zuflucht nehmen zu müssen aus Gründen, die bei Bengel näher nachzulesen sind (Apparat. p. 466 — 474. Facundus haud dubio ex Augustino, quem videret allegoriam Johanni adscribere, hanc etiam Cypriano adscripsit; neque aliter potuit, sive ignoravit periocham, sive dissimulandum putavit). — Wie aber Cyprian gegen solche Auslegung seiner Worte, die ihm Allegorien eigenmächtig andichtet, schon vorher gleichsam förmlich Protest einlegt, weiset Knittel (Neue Kritiken über 1. Joh. V, 7. 8) aus dem 63. Briefe Cyprians nach, wo es heißt: Quotiescumque autem aqua sola in scripturis sanctis nominatur, baptisma praedicatur — und fährt dann weiter fort: Nec argumentis plurimis opus est, frater carissime, ut probemus Apellatione Aqua Baptisma Significatum Semper Esse Et Sic Nos Intelligere debere. (S. 38.)

Und was ist nun der Hauptbeweis Griesbach's gegen das Zeugniß Cyprian's? — Weil er hin und wieder Allegorien gebraucht (z. B. die von der Einheit der Kirche, angedeutet durch den Rock Christi, der nicht zertheilt werden durfte, — oder die, das Gebet Daniels mit den drei Gefährten in der dritten, sechsten, neunten Stunde weise hier auf das Sakrament der Dreieinigkeit), so soll und muß er so weit gegangen sein, daß er mit seiner allegorischen Weise einen ganzen Vers dem heil. Johannes angedichtet hat, da er doch ausdrücklich sagt, dieser Ausspruch: Vater, Sohn und heil. Geist seien Eins, sei geschrieben! — Quid mirum, sagt Griesbach — scriptorem hujus generis verba: tres unum sunt, de spiritu aqua et sanguine usurpata, ad Trinitatem traxisse, licet comma septimum plane ignoraret? — Und dieß trotz des förmlichen Protestes, den Cyprian im 63sten Briefe gegen solche

Deutungen ausspricht? Wenn man so mit historischen Zeugnissen und Dokumenten umgehen oder vielmehr umspringen kann, wie hier Griesbach mit Cyprian's Zeugnisse, was kann man dann nicht alles aus der Geschichte machen! — Da halten wir's doch lieber mit Bengel's Ausspruch (Apparat. p. 473): Ante Augustinum nemo patrum, qua erant simplicitate in scripturis citandis et interpretandis, de tali allegoria cogitavit.

Es stehet also fest: nichts von probehaltigen Gründen ist von Griesbach oder Andern dagegen angeführt, daß die Stelle 1. Joh. V, V. 7 von Cyprian gelesen sei. Dieß ist um so wichtiger, wenn wir erwägen, daß Cyprian Griechisch verstand; er las den Homer, den Plato, den Hermes Trismegistos, den Hippokrates (vergl. Cyprian Ep. 59, — sein Buch de Idolorum vanitate). Er unterhielt einen Briefwechsel mit den Lehrern der griechischen Kirche, übersetzte den griechischen Brief des Bischofs Firmilian zu Cäsarea ins Lateinische (vergl. Knittel S. 52). Sollte er nun, uneingedenk der Grundsätze seines Magister Tertullian (— „da mihi magistrum" pflegte er zu sagen, wenn er den Tertullian verlangte), daß man den Grundtext der Apostolischen Briefe vor Augen haben soll, die so höchst wichtige Stelle 1. Joh. V, 7 zum Erweise der Wahrheit citirt haben, die im Grundtexte fehlte? — fragen wir mit Knittel. —

Wenn nun Griesbach, auf solche Beweisführungen sich stützend, wie wir sie eben gesehen haben, fortfährt: haud majore jure versum 7 legisse creditur Phoebadius, Aginnensium episc. in Gallia seculo 4. medio: so können wir auf dieß Urtheil Griesbach's wenig Gewicht legen. Wir stimmen vielmehr dem Bengel's bei, wenn er sagt: habuit (hanc periocham) Phoebadius (S. 461) — et Marcus Celedensis — (am Ende des 4. Jahrhunderts lebend). — Man lese die Stelle bei Bengel nach.

Daß offenbar die Stelle Vigilius von Tapsus (um die Zeit 484) gehabt habe, gibt auch Griesbach zu: Vigilius Tapsensis primus fuisse nobis videtur qui finiente seculo quinto clare ad testes coelestes provocarit libro contra Varimadum arian. Seine Versuche, diesem Zeugnisse doch wieder etwas von seiner Kraft zu nehmen, möge man bei Griesbach selbst nachlesen, und dann urtheilen, ob und wie es ihm damit gelungen. Wenn nicht, so ist um so wichtiger, was Bengel sagt: habuit (sc. periocham) plane Vigilius Thapsensis cum episcopis illius aetatis in

Africa non solum Catholicis, sed etiam Arianis. — Denn den Arianern gegenüber beruft sich Vigilius auf 1. Joh. V, 7.

Daß Fulgentius (in der Mitte des sechsten Jahrhunderts) die Stelle gehabt, gibt auch Griesbach zu (l. c. S. 15), so wie auch, daß sie bei Cassiodor (auch im sechsten Jahrhundert) sich findet, bei Ambrosius, Ambertus Ambestus oder Antpertus (gestorben 774), bei Ethesius Axumensis in Spanien um dieselbe Zeit, im Briefe Carl d. Gr. an Leo III. u. s. w.

Wie Bengel, Knittel, auch bei Griechischen Vätern Spuren dieser Stelle finden (Bengel bei Clem. Alexandrinus, Basilius M. — S. 470; — Knittel bei Gregor von Nazianz — S. 94—99), mag man daselbst näher sich ansehen, und zugleich prüfen Bengel's Behauptung, daß auch die Latina versio antiquissima den 7ten Vers gehabt habe.

Die großen Bedenken, die sich der Aufnahme des Spruches 1. Joh. V, 7 in der That entgegenstellen, verkennt ja wohl Niemand: doch stehet es also damit, daß wir heute noch Bengels Ausspruch uns aneignen können: nemo tamen, ut nunc est, aut obtrudere alteri Dictum potest, aut eripere. Da außer mehreren andern Vordersätzen bei Lücke (z. B. dem, 1. Joh. V, 7 werde von den Lateinischen Vätern erst seit Vigilius von Tapsus erwähnt) auch der falsch ist: „die Entstehungsweise dieser Interpellation lasse sich aus dogmatischer allegorischer Deutung der echten Worte hinlänglich nachweisen“: so stehet auch der Lücke'sche Nachsatz auf sehr schwachen Füßen. Er heißt: „es trügen entweder alle Kriterien des Wahren und Falschen in der neutestamentlichen Kritik, oder jene Worte sind unecht.“ Fast noch emphatischer lautet es: „entweder diese Worte sind echt und der Brief ein Product des dritten oder vierten Jahrhunderts; oder der Brief ist ein echt Johanneisches Werk, und die Worte sind unecht. Ein Drittes gibt es nicht!“ — Nun, wir sind diese kritischen Entweder — Oder bei Dr. Lücke gewohnt; wir erinnern an das: Entweder das vierte Evangelium ist Johanneisch — und dann ist die Offenbarung nicht Johanneisch oder umgekehrt. — Ein kritisches Wunder erwartet Bengel nicht, wenn er sagt, es sei erlaubt zu hoffen, daß noch sehr alte Codices mit der Stelle 1. Joh. V, 7 (vetustissimi codices) verborgen sein möchten, die zu seiner Zeit an das Tageslicht hervortreten würden. Man denke doch an die Geschichte des Codex Alexandrinus, der durch Cyrillus Lucaris vor 200 Jahren der Kirche zugeführt wurde.

Zu der von Lücke angeführten Stelle über Bengels Erwartung gehört die Fortsetzung: Luce hac, quae datur, contenti simus, et in diluculo meridiem non tam postulemus, quam exspectemus — — Hoc loco — heißt es dann weiter — adamantina versiculorum cohaerentia omnem penuriam codicum compensat. — Und vorher: argumentum, vero irrefragabile pro Dicto ipse contextus praebet apostolicus. — Hat man erkannt, wie dem Johanneischen Briefe die Lehre von Person, Amt und Werk des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu Grunde gelegt ist (— und wir glauben nachgewiesen zu haben, daß dem so ist), — und ist, wie Bengel richtig annimmt Cap. V, V. 1 bis 12, eine Recapitulation des Ganzen, so ist die Stelle von den drei Zeugen im Himmel das Centrum dieser Zusammenfassung (ut ipsum Centrum partis V — der Alles zusammenfaßt — sit haec periocha de Tribus in Coelo testantibus). Das Wort des nachfolgenden Verses 9: nehmen wir der Menschen Zeugniß an, so ist Gottes Zeugniß größer, — bekommt erst dann sein rechtes Licht, wenn kurz vorher gegangen ist das Zeugniß der drei Zeugen im Himmel, die Eins sind. — Die Bemerkung Lückes ist daher ganz zurückzuweisen, wenn er sagt: „Sieht man auf den Sinn und Zusammenhang der interpolirten Worte (er meint den 7. Vers), — so vermißt sie, wenn sie fehlen, Niemand; aber Jeder, auch der Günstigste fühlt sich bedrängt, wenn sie stehen und ausgelegt werden sollen. Weder vorher, noch nachher läßt sich im Zusammenhange irgend ein Moment entdecken, wodurch die Erwähnung der himmlischen Zeugen veranlaßt oder irgendwie bedingt worden wäre." — Die Frage Lückes: „wie können die drei Personen des göttlichen Wesens im Himmel dem Menschen Zeugniß geben für die Messianität Jesu?" beantworten wir mit Bengels Erklärung zu ἐν τῇ γῇ· ἐν τῷ ὀρανῷ: non fertur testimonium in coelo, sed in terra: qui autem testantur, sunt in terra, sunt in coelo. i. e. illi sunt naturae terrestris et humanae, hi sunt naturae divinae et gloriosae. — — testantes, qui sunt in coelo, testantur de eodem Jesu Christo, ita ut testimonium eorum agat praecipue de coelesti gloria Jesu, Filii Dei, exaltati ad dextram Patris, non tamen excluso statu exinanitionis.

Von dem Zeugniß der drei Zeugen im Himmel sagen uns Näheres Stellen wie die Matth. III, 16. 17, Luc. III, 22, wo der Vater vom Himmel herab rief: dieß ist mein lieber Sohn; — und: der heilige Geist kam hernieder in leiblicher Gestalt. Vergl. auch

Joh. XV, V. 26 (— der Geist wird zeugen von mir) Cap. XVI, V. 8: „der Geist wird die Welt strafen." Röm. VIII, V. 16 und eben so Joh. III, V. 8. 11.

Man hat sich daran stoßen wollen, daß so ungewöhnlich zusammengesetzt sei: Vater, Wort und heil. Geist, da man sonst immer lese: Vater, Sohn und Geist. Wir haben schon gehört, daß wir uns entschließen müssen bei Johannes manche ἅπαξ λεγόμενα gelten zu lassen. Dieser Ausspruch hier 1. Joh. V, 7 soll eben eine ganz besondere Stellung einnehmen und kündigt sich auch so in seiner Form an: dazu wird ja Christus bei Johannes öfters der Logos genannt. Wie Manchen ist die Benennung Logos Offenb. Joh. XIX, V. 13 sehr unpassend vorgekommen? — Bengel sagt hiebei: Verbi appellatio egregie convenit cum testimonio. Verbum testatur de se, ut de Filio Dei. Apoc. I, 5. XIX, 13.

„Und wie, — fragt Lücke weiter, — steht das ἅγιον πν. im Himmel dem irdischen πνεῦμα gegenüber und ist ein anderes im Himmel und ein anderes auf Erden?" — Diese Frage hat nur Sinn und Bedeutung, wenn man Lücke zugibt, daß πνεῦμα V. 6 nothwendig das ἅγιον πν. sein müsse. Wir haben oben gezeigt, daß eine andre Erklärung möglich ist — und so fällt denn auch die Anklage Lücke's hin: „die spielende Allegorie, der dogmatisirende Charakter der spätern Kirchenlehrer ist in den Worten unverkennbar. Kein Apostel des Herrn hat je so allegorisirt, je so dogmatisirt über die Dreieinigkeit." — Ganz richtig; so nicht, wie Lücke es Johannes hier andichtet.

Das „οἱ τρεῖς ἕν εἰσι" erklärt Bengel richtig: unum sunt essentia, notitia, voluntate, atque adeo consensu testimonii — cf. Joh. X, V. 30. 38, Joh. XIV, 9 fg.

Dieß als Entgegnung auf die Lücke'sche Bemerkung, die zugleich Anklage ist: „Für die kirchliche Trinitätslehre diese Stelle, auch wenn sie echt wäre, noch jetzt zu gebrauchen, verbietet auch dem Orthodoxesten das exegetische Gewissen, weil das ἓν εἶναι hier augenscheinlich ein ganz andres ist als die Trinitätslehre verlangt." — Nein, grade dieß ἓν εἶναι verlangt sie, — und so sprechen, wie wir's hier hören, kann nur, wem das Verständniß von der immanenten Dreieinigkeit so verschlossen ist, wie Dr. Lücke in seinem bekannten Sendschreiben an Dr. Nitzsch davon Zeugniß gegeben hat.

Im Laufe dieser Untersuchung über Vers 7 und 8, namentlich auch in der polemischen Entgegnung auf allerlei Einwürfe ist der Sinn von diesen beiden Versen schon erklärt, daß nur noch wenig hinzu-

zusetzen ist. — Zu dem *τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυρȣ̃ντες* Vers 8 bemerkt Bengel: Testantur esse, proprie personis convenit; quodque tres in terra testantes, quasi personae essent, per prosopopoeiam describuntur, id personalitati trium in coelo testantium pulcre subventit. Aehnlich Lücke, natürlich mit Ausschluß des letzten Satzes: „Da es nach Deut. XVII, 6. XIX, 15 vergl. Matth. XVIII, 16 zunächst auf die Dreifachheit des Zeugnisses ankommt, so setzt Johannes nachdrucksvoll *τρεῖς* voran. Die Zeugnisse werden ihm lebendige Zeugen, besonders wegen des *πνεῦμα*. Daraus erklärt sich *τρεῖς* statt *τρία*." — Der Geist stehet voran Vers 8, weil er auch ohne Wasser und Blut Zeugniß gibt, nicht aber umgekehrt Wasser und Blut ohne den Geist.

εἰς τὸ ἕν — stimmen darin überein, — zusammen, ad unum penitus finem ordinati, ut testantur de Jesu Christo. — Das *ἓν ὦσι*, Joh. XVII, 21. 22 ist etwas anders als dieses *εἰς τὸ ἕν*. — Daß übrigens hier an kein bloßes „argumentum ad hominem" zu denken ist, folgt aus dem vorigen.

Vers 9. *Εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τȣ̃ θεȣ̃ μείζων ἐστὶν· ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τȣ̃ θεȣ̃, ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τȣ̃ υἱȣ̃ αὐτȣ̃.*

Statt *ἣν* haben A. B. 5. 7. 34. 65 und mehrere Uebersetzungen *ὅτι*. Mit Griesbach, Knapp, Bengel und A. behalten wir *ἣν* bei und kann weder der Sprachgebrauch überhaupt noch der Johanneische insbesondere dagegen angeführt werden, wie Lücke behauptet, der die sonderbare Rede führt: „Fast möchte ich sagen, *ἣν* sei unrichtig." — Was soll so ein: fast unrichtig? — Das Johanneische in diesem Sprachgebrauch des *ἣν* ist aus Cap. II, V. 25 zu ersehen: das ist die Verheissung, die *ἐπαγγελιὰ ἣν αὐτος ἐπηγγείλατο*. Ganz so hier, und gleich weiter unten Vers 10; dann müßte man ja auch da *ἣν* wegschaffen, wenn es unrichtig, ungriechisch oder unjohanneisch wäre: aber da kommt kein Codex A. B. zu Hülfe. Das ist das Zeugniß, das Gott gezeuget hat, — da ist nichts von Ellipse, daß man fragen müßte: „das Zeugniß Gottes, welches er gezeugt hat, bestehet — worin nun?" — Die Worte wollen sagen: plane in eo versatur (Ben.) — d. h. die Summa aller Zeugnisse Gottes ist das Zeugniß von seinem Sohne; alle Zeugnisse Gottes gehen, zielen dahin, seinem Sohne Zeugniß zu geben.

Das *μείζων* ist im vorigen 7ten und 8ten Verse erklärt. So kommt denn hier im Briefe zum Drittenmal, — und zwar jedesmal zum Trost und zur Beruhigung der Gläubigen das *μείζων* vor: Gott ist größer als unser Herz; der in uns ist, ist größer als der in der Welt ist — und nun: das Zeugniß Gottes ist größer als das der Menschen.

Vers 10. *Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ, ψεύστην πεποίηκεν αὐτὸν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν μεμαρτύρηκε ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*

„*ἐν ἑαυτῷ*" vergleiche: „da ihr glaubtet, seid ihr versiegelt mit dem heiligen Geist." — Der Geist gibt unserm Geiste Zeugniß (*συμμαρτυρεῖ τ. πνεύματι ἡμῶν* — Röm. VIII, V. 16), daß wir Gottes Kinder sind. Siehe da, das Wasser des Lebens, das in uns ein Quell wird, der hinüberquillt in das ewige Leben.

ὅτι οὐ πεπίστευκεν — denn er hat nicht geglaubt dem Zeugniß Gottes und ist eben dadurch ein *μὴ πιστεύων* geworden. Ganz so Joh. III, V. 18: *ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα* u. s. w. Statt *κέκριται* stehet hier *πεποίηκεν ψεύστην αὐτὸν*; man hat also einen ganz entsprechenden Satz: — „Er hat nicht geglaubet, — sondern hat Gott zum Lügner gemacht, d. h. das Zeugniß Gottes, da es zu ihm kam als ein nicht der Annahme werthes („*πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος λόγος* — 1. Timoth. I, 15) verworfen, hat sich eben damit als einer, der nicht von Gott ist (Joh. VIII, 48) gerichtet (*κέκριται*) und verurtheilt, und ist nun ein *μὴ πιστεύων* geworden. — Wir stimmen daher ganz Dr. Lücke bei: „Johannes denkt sich das Nichtglauben als einen Zustand, der seinen historischen Anfangspunkt hat in einem bestimmten Moment der Verwerfung des göttlichen Zeugnisses, daher die Perfekta *πεποίηκεν* — *πεπίστευκεν*, wodurch der gegenwärtige Zustand begründet ist." „Gott zum Lügner machen — sagt Lücke — ist so viel, als Gott seine Gottheit rauben."

„*ψεύστην πεποίηκεν*" — Certe nihil — sagt Calvin — Deo pretiosius est, quam sua veritas. Quare nulla illi atrocior injuria fieri potest, quam dum hoc honore spoliatur — si Deum facere mendacem, horibilis est et execranda impietas: quia tunc, quod illi maxime proprium est, eripitur:

quis non horreat fidem Evangelio derogare, in quo Deus unice verax et fidelis vult haberi? Mirantur aliqui, cur tantopere Deus fidem commendet: cur tam severe damnetur incredulitas. Atqui hic vertitur summa Dei gloria. — — Quare, ut quempiam in reliquis vitae partibus demus Angelo esse parem, diabolica tamen est ejus sanctitas, quamdiu Christum rejicit. Sicuti quosdam in Papatu, videmus nescio qua sanctimoniae larva multum sibi placere, quum tamen obstinatissime Evangelio resistant. — Sehr gut ausgedrückt von Calvin; nur hätte er bedenken sollen, daß diese Sünde des Unglaubens, der Gott zum Lügner macht, darum so groß ist, und darum auch nur zur Verdammniß zugerechnet wird, weil der Ungläubige muthwillig das Zeugniß Gottes verwirft: er hätte glauben können; aber er hat die Finsterniß lieber denn das Licht.

Vers 11. *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτȣ̃ ἐστιν.*

„*αὕτη ἡ μαρτυρία.*" Was uns Gott bezeuget und beschwöret, die Summa seines Zeugnisses, — oder „der wesentliche Inhalt", wie Lücke sagt — und keineswegs bloß „der praktische" — ist eben dieser, daß uns Gott das ewige Leben gegeben hat und zwar in seinem Sohne. Es ist ein ähnlicher Schluß wie im Evangelio: diese (Zeichen) sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben (*πιστεύοντες* — als Glaubende) das Leben habt in seinem Namen (Cap. XX, V. 31). So kehret der Schluß des Briefes in den Anfang desselben zurück: — Calvin: reverenter obediendum esse evangelio, ne Deo simus injurii: sed amandum etiam illud esse, quia vitam aeternam nobis afferat.

Vers 12. *Ὁ ἔχων τὸν υἱὸν, ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τȣ̃ θεȣ̃, τὴν ζωὴν ȣ̓κ ἔχει.*

Der Syllogismus, der höchsten Beachtung werth, der uns hier vorgelegt wird, ist also dieser: das Leben ist in dem Sohne Gottes (prop. major): durch den Glauben werden wir Christi theilhaftig, der Sohn Gottes gehöret uns (vergl. Psalm 56, V. 10: Gott ist

mir, כִּי - אֱלֹהִים לִי) (pr. minor) und die Conclusio: wer den Sohn Gottes hat, hat das Leben. — Dieser Conclusio stehet die andre gegenüber: wer den Sohn nicht hat (— eben weil er nicht glaubt), der hat das Leben nicht. So auch Johannes III, V. 35. 36: der Vater hat den Sohn lieb und hat ihm alles in seine Hand gegeben (— auch das ewige Leben). Wer an den Sohn nicht glaubt (*ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ*) wird das Leben nicht sehen (*οὐκ ὄψεται ζωὴν*) — sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm; außer dem Sohne Gottes ist kein Heil, es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, selig zu werden.

Ὁ ἔχων τ. υἱὸν — sehr tröstliches Wort, und unendlichen Inhaltes: wir nehmen den Sohn auf (Joh. I, V. 12), und wohnen ihn durch den Glauben in unserm Herzen (Eph. III, V. 17), daß Christus unser Leben wird.

Vers 13. *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

So Griesbach, Knapp, Lücke, de Wette, Lachmann u. A. Die früher allgemein eingeführte Leseart war die:

Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τ. υ. τ. θ., ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, κ. ἵνα πιστεύητε εἰς τ. ὄν. τοῦ θεοῦ.

Die kürzere Leseart ist allerdings mehr beglaubigt durch Codices als die längere, doch nicht so, daß man darum gezwungen wäre, die vulgäre Leseart als entschieden irrig zu verwerfen. Bengel behielt sie bei, obwohl er die kritischen Autoritäten, die dagegen sprachen, fast eben so anführt wie Griesbach. — Wäre aber die vulgäre Leseart die irrige, so wäre der Grund ihrer Entstehung doch keinesweges durch den Lücke'schen Satz erklärt: „Das *τοῖς πιστεύουσιν εἰς τ. ὄνομα τοῦ υ. τ. θ.* ist offenbar aus der Ueberlegung entstanden, daß die Leser gläubige Christen waren, welche Johannes über den Grund ihres Glaubens nicht erst konnte belehren wollen.“ Diese Auskunft, die hier über die Entstehung der gewöhnlichen Leseart gegeben wird, läßt uns kaum vermuthen, daß der Sinn derselben recht gefaßt ist. Es ist offenbar der: das Wort *ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον* will, daß die Gläubigen ihres Gnadenstandes gewiß werden, wie 1. Petri V, V. 12 den Gläubigen bezeugt wird,

daß das die rechte Gnade Gottes ist, darin sie stehen. Und eben durch diese größere Gewißheit sollen sie im Glauben tiefer gegründet werden, (— das ist der andere Satz: *καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τ. υ. τ. ϑ.* — vergl. Apoc. XXII, V. 11: *ὁ ἅγιος ἁγιασϑήτω ἔτι;* auch 2. Petri I, 10. 11.)

Uebrigens beginnt mit Vers 13, wie schon bemerkt ist, der Schluß des Briefes. So auch Bengel: *ταυτα ἔγραψα* — haec, quae in hac epistola habentur. Verbum scribo, in exordio c. I, v. 4, nunc in conclusione fit praeteritum. — Wenn Lücke sagt: „Indem Joh. V. 13 den Brief zu schließen im Begriff ist, fängt er von neuem an", — so fehlt es am Verständniß dieses Schlußwortes. Wenn Andre von Vers 14 an für eine Nachschrift, einen Anhang gehalten haben, der mit dem vorigen Abschnitte und mit Vers 13 dem eigentlichen Schlusse des Briefes wenig oder gar nicht zusammenhange (Fritzsche und Augusti bei Lücke S. 301), so ist dieß vollends eine Verkennung dieser Johanneischen Stelle Vers 14 bis 21. Und wenn man nun gar von einem „morosen Ausspruche (!) Vers 19" redet, „und darin, so wie in der Sündeneintheilung Vers 16, und in der Warnung Vers 21 eine andere als Johanneische Art und Hand hat entdecken wollen", — so verdient dieß kaum die Widerlegung, die wir bei Lücke finden. Er sagt zu Vers 13: „das Hauptthema des Briefes ist erschöpft. Was folgt, ist mehr Anwendung und zusammenfassende Wiederholung. Aber eben diese bildet den eigentlichen — aber erfüllteren Schluß nach Art solcher paränetischen (bloß paränetischen?!) Sendschreiben, die nur allmählich von ihren Lesern und ihrem Gegenstande sich loswinden. Es läßt sich ein lebendiger Zusammenhang des Schlusses mit dem Ganzen des Briefes nachweisen." — Ganz richtig; aber dieses widerlegt die oben ausgesprochene Behauptung: Johannes, im Begriff zu schließen, fange von neuem an. — Die Auseinandersetzung bei Lücke „von dem lebendigen Zusammenhange des Schlusses mit dem Ganzen des Briefes" übergehen wir, da selbiges bei Betrachtung der einzelnen Verse sich herausstellen wird, und auch dieß, daß weder Vers 19 noch Vers 16 und Vers 21 Unjohanneisches enthalten.

Vers 14. *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία, ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεϑα κατὰ τὸ ϑέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν.*

„Dieser Satz *αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥ.* kann allerdings nicht so

aufgelöset werden, wie Ziegler will: daher rührt auch der frohe Muth, oder wie Stroth sagt: dieß ist die Folge und Wirkung des angenommenen Zeugnisses; aber auch so nicht; darin besteht die Freudigkeit, die wir zu ihm haben, daß wir (aus παῤῥησίαν — ἔχομεν zu ergänzen) die Zuversicht haben, daß, wenn wir etwas nach seinem Willen bitten, er uns erhört." (Lücke.) — Was für eine widerliche Tautologie wäre das, zu sagen: das ist die Freudigkeit, daß wir Zuversicht haben! — Besser wäre es denn immer noch, zur Auflösung dieser elliptischen Brachylogie (— wenn die wirklich da ist) οἴδαμεν zu suppliren. Aber auch das ist kaum nöthig.

Ἐάν τι αἰτώμεθα — ἀκούει ἡμῶν. Aus der Gewißheit, daß man bei Gott in Gnaden ist, fließt die Freudigkeit zum Gebet. So auch Joh. XIV, V. 13 und Cap. XV, 7: „So ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten, was ihr wollt: und es wird euch wiederfahren." — So auch Gal. IV, 6: „dieweil ihr Kinder seid, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der schreiet: Abba, Vater! Ostendit, in quo praecipue sita sit fiducia: nempe, quod pii intrepido animo Deum invocare audent. — Et sane si arcemur a Dei accessu, nihil nobis miserius. Rursum, modo hoc nobis asylum pateat, in malis omnibus nihilominus erimus beati. — Teneamus — —: Invocationem Dei summum fidei nostrae examen esse. Calvin. — Was wir nur bitten (ἐάν τι — vergl. Joh. XIV, V. 14), soll uns gegeben werden: nur Eine Einschränkung findet sich, die aber im Grunde keine Einschränkung ist: nämlich, daß wir bitten nach Gottes Willen (conditio aequissima, latissime patens — Bengel). — Sane hoc fraeno, — sagt Calvin — nil nobis utilius. — — Duplex autem remedium adhibet Deus, ne aliter oremus quam ad voluntatis suae praescriptum. Nam ex verbo suo nos docet, quidnam petere nos velit, et Spiritum suum ducem ac moderatorem nobis praeficit, qui cohibeat affectus nostros, nec vagari extra metas sinat. — Daß die Freudigkeit zu bitten die in Jesu Namen ist, zeigt der Zusammenhang mit dem vorigen Verse, da die Parrhesie eine Frucht des Glaubens an den Namen des Sohnes Gottes ist. Die Bedingung, die hinzugefügt ist: nach dem Willen Gottes, setzt, wie wir schon bemerkten, dem Gebote keine hemmenden Schranken; denn der Gläubige ist ja dem eigenen Willen abgestorben, hat denselben in den Tod gegeben, und will eben nichts als Gottes Willen: alle Wünsche, Gebete gehen in dem Einen zusammen: Dein Wille geschehe.

Unsere Stelle hier weiset übrigens zurück auf Cap. III, Vers 21 und 22: hier aber, am Schlusse des Briefes kommt die Lehre vom Gebet noch einmal vor, um anzudeuten, wie eben nach Ueberwindung aller Feinde, — der Welt, der falschen Propheten u. s. w., das Gebet als ein Opfer hinaufsteigt, Gott zum süßen Geruche; und dann auch, um die Lehre von der Fürbitte noch besonders hervorzuheben, und zwar in Verbindung mit der Lehre von der Sünde zum Tode, was denn zugleich den Uebergang bildet zu dem am Ende des Schlusses sich findenden Ausspruche, von dem großen Gegensatze zwischen Licht und Finsterniß, Christus und Belial, — ein Gegensatz, der durch den ganzen Brief gehet.

Vers 15. *Καὶ ἐὰν οἴδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν, ὅ ἂν αἰτώμεθα, οἴδαμεν, ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα, ἃ ἠτήκαμεν παρ' αὐτοῦ.*

Sind wir überzeugt (das ist der Sinn von *οἴδαμεν* hier, wie auch an andern Stellen unseres Briefes — Cap. II, V. 20. 21. 29, Cap. III, V. 2. 14), daß Er uns erhört, was wir auch von ihm bitten mögen (wenn wir nur nach seinem Willen bitten) so wissen wir auch, daß wir die Bitten (— nicht bloß: die Bitte) haben, die wir von ihm gebeten haben (*παρ' αὐτοῦ*, mit dem Nebenbegriff: bei ihm niedergelegt haben, als ein Depositum). — Cap. III, V. 22 stehet allerdings *λαμβάνομεν*: aber daraus folgt nicht, daß *ἔχομεν* dasselbe sei. So auch Lücke: „Ich glaube, daß Johannes auch hier mehr den Begriff des Habens, als des Empfangens im Sinne hat.“ — Aber nicht „würde man hier das Futurum *ἕξομεν* erwarten.“ — Wir haben ja wirklich, jetzt schon als eine heilige Beilage im Himmel unsere Bitten, wenn es auch noch nicht sichtbar ist: es gehört zu den Schätzen, zu dem Erbe, das durch Gottes Macht uns aufbewahrt wird dort oben, und dann und wann wird uns davon nicht allein etwas gezeigt, sondern auch zum Genusse dargeboten (— wie denn Gott allerlei darreicht zum Genuß — *εἰς ἀπόλαυσιν* — denen, welche sich einen Schatz zurücklegen, einen guten Grund für's Zukünftige durch Gutesthun — *ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τό μέλλον*. 1. Tim. VI, 17—19.) Was uns denn so gegeben wird, ist — wie wir's oft gar deutlich sehen können — Erhörung früherer Gebete. Darum sollen wir auch ruhig sein, wenn wir eine Angelegenheit dem Herrn im Gebet befohlen

und dazu das Ja und Amen im Herzen bekommen haben: es wird dann kommen, ob es auch verzöge. Der Held Israels leugt nicht; seinem Worte und also auch seiner Verheissung muß alles dienen. Siehe da, der Reichthum des Gläubigen: auch in der Hinsicht empfängt er von dem Firnen und Neuen, vergl. 3. Mose XXVI, V. 10. Zu dem Vorrath der himmlischen Schätze aus früherer Zeit, zu dem, was eine Frucht früherer Gebete ist, kommt immer Neues hinzu. — Vult Apostolus, in suis quemque necessitatibus tranquillum esse, ubi suos gemitus in Dei sinum deposuit. (Calvin.) Und Bengel sagt: *ἔχομεν*, habemus, etiam ante eventum ipsum: (conf. 1. Sam. I, 17. 46 sqq.) et eventum ipsum scimus, non esse fortuitum, sed precibus impetratum.

Vers 16 und 17. *Ἐάν τις ἴδη τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ̃ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει, καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνȣσι μὴ πρὸς θάνατον. ἔϛιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ. πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐϛί· καὶ ἔϛιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.*

αἰτήσει Vers 16. „Das ermahnende, auffordernde Futurum; darin liegt, daß Johannes voraussetzt, daß es geschehen werde." Lücke) — also imperativisch zu verstehen, wie auch Luther: der mag bitten.

δώσει — dabit Deus, rogatus. Bengel. Schwer ist es zu begreifen, wie Manche haben meinen können, das Subject in *δώσει* sei der Bittende, — oder könne es doch sein. So Calvin, de Wette. Sie berufen sich dabei auf Jac. V, V. 20. „Eben aus dem Begriff des Gebets folgt hier (— sagt ganz richtig Lücke (— der in der ersten Ausgabe anderer Meinung war), daß *ὁ θεὸς* hier das Subject ist." Vergl. Beza: nisi coacta interpretatione verbum *δώσει* potest ad alium quam ad ipsum Deum referri. Auch Calvin sagt: si de homine intelligas, quod det fratri vitam, hyperbolica erit locutio. Wo ist auch je gesagt, daß ein Mensch einem andern das ewige Leben gebe (— denn von diesem Leben ist hier die Rede)?

Was die Sünde zum Tode sei, darüber ist viel gestritten und darüber wird noch gestritten. — Wir stimmen Lücke bei, bei Bestimmung des Begriffs der Sünde zum Tode davon auszugehen, daß erstlich „hier unter der Todsünde keine einzelne namhafte,

sondern nur eine ganze Art von Sünden verstanden werden kann.“ (So auch Calvin: non esse partialem, ut vocant lapsum, nec praecepti unius transgressionem): „die Sünde würde sonst genauer bezeichnet worden sein. Zweitens, weil es heißt, ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτῦ, so kann nur von einer Sündenart der Christen, nicht der Unchristen die Rede sein.“ Drittens (das vierte in der frühern Ausgabe), „daß, da hier von lauter sittlichen Verhältnissen und Beziehungen die Rede ist, und mit der ζωή nach dem Sprachgebrauche und den Grundideen des Briefes nur das geistige Leben, ἡ ζωὴ αἰώνιος, vergl. IV, V. 9 gemeint sein kann, auch das πρὸς θάνατον durchaus keine Beziehung auf den leiblichen, sondern wie Cap. III, V. 14 einzig und allein auf den geistigen Tod haben könne.“ — Auf das, was jetzt unter Nr. 3 bei Lücke vorkommt, der Unterschied zwischen der Todsünde und der Sünde nicht zum Tode müsse ein erkennbarer, den Lesern nicht unbekannter sein, werden wir später zurückkommen. In der frühern Fassung, wo es hieß: ein äußerlich erkennbarer, ließ es sich nicht annehmen; gegen die jetzige Fassung haben wir nichts einzuwenden: werden aber, wie gesagt, noch besonders davon zu reden haben.

Aus den Lücke'schen Sätzen folgt, daß eine Erklärung, wie die Stroth'sche ganz und gar zurückzuweisen ist, wonach Johannes das Gebet um die Bekehrung und Besserung ungläubiger Nichtchristen, wenn sie gutmüthig seien, erlaube, im Falle sie aber hartnäckig und boshaft seien, untersage. Eben so schwach und eigentlich keiner Widerlegung werth ist die Auslegung, welche unter der Todsünde Capitalverbrechen verstehen will, deren Strafe nach bürgerlicher Gesetzgebung der leibliche Tod sei. Diese Erklärung ist eigentlich abgeschmackt; also für einen armen Schächer, dem der Herr im Gefängnisse oder auf dem Wege zur Gerichtsstätte oder auf dem Hochgerichte vielleicht zuruft: du sollst mit mir im Paradiese sein, soll man nicht bitten?

Wenn wir „in der exegetischen Tradition der Griechen vorherrschend die Erklärung finden, daß die ἁμαρτία πρὸς θάνατον bei Johannes die reuelose und in so fern des ewigen Todes würdige Sünde sei“ (ὅταν τις ἁμαρτὼν ἀναισθήτως ἔχῃ πρὸς μετάνοιαν, Scholien bei Matthäi S. 145 und S. 230, — ἁμαρτία πρ. θαν. ἐκείνην φησὶ τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν, ἤτοι εἰς τὴν θεότητα — und eben so 147: τὴν εἰς τὸ πν. βλασφημίαν φασὶ, τὴν τῆς κακοπιςίας, bei Lücke S. 311) — so waren und sind die Griechen auf dem rechten Wege der Erklärung. Eben so Calvin:

peccatum, cui nulla spes veniae reliqua est — apostasia, qua penitns homines a Deo se alienant — — ut scilicet relicto Deo, Satanae se in totum addicant ac mancipent. — — — Porro, quum peccatum aut blasphemia in Spiritum ejusmodi defectionem perpetuo secum trahat, nondubium est, quin hîc etiam notetur. So auch Beza: genus peccati ita lethiferum, ut sine ulla veniae spe mors aeterna illud consequatur: illud videlicet, quod in Spiritum sanctum committitur. — — — In eos solos cadere hoc peccatum, quibus Spiritûs sancti lux ita affulserit, ut bonum Dei donum gustariut — Hebr. VI.

De Wette spricht sich dagegen anf's bestimmteste aus (— aber ohne Gründe): „nicht die Sünde ohne Reue -- nicht die Sünde wider den heiligen Geist, — sondern die Sünde, da man aus der christlichen ζωή wieder in den θάνατος zurücksinket, — aus dem Princip des Glaubens und der Liebe herausfällt" — und dann weiter unten: „wo das christliche Lebensprincip fehlt, da findet auch keine Gemeinschaft, keine Fürbitte und keine Erhörung derselben Statt; man wendet sich da hoffnungslos, aber nicht verdammend ab." — Da fragen wir nun, wenn man so erklärt, man wende sich hoffnungslos von Jemand ab, — wie unterscheidet man sich dann von denen, welche hier an die Sünde wider den heiligen Geist denken? Und weiter fragen wir: was für ein wesentlicher Unterschied ist denn zwischen der Sünde wider den heiligen Geist, — und zwischen der, wo man aus der christlichen ζωή in den θάνατος zurücksinket, — aus dem Princip des Glaubens und der Liebe herausfällt? — Wollte de Wette sagen, er meine nur den temporären Abfall, so hätte er das sagen sollen; damit reimt sich aber nicht „hoffnungslos." — Oder ist die Lücke'sche Erklärung gemeint, „das Verlorengehen der christlichen ζωή durch Unglauben (weltliches Irrwesen) und Kainitische Lieblosigkeit", — so daß „die Spitze dieser Sünde sei der völlige Uebergang in die Finsterniß und den Tod der Welt, der Abfall vom Christenthum zur Idololatrie (Vers 21)?" — Eine seltsame, fast unbegreifliche Meinung, wenn man nicht solche in Idololatrie oder Götzendienst verfallne Christen meint (und solche meint ja Lücke nicht), welche die Sünde wider den heiligen Geist begangen haben! — Für solche nicht beten wollen, für Wiedererweckung der dem Götzendienst Wiederanheimgefallenen nicht beten wollen, würde ja zu der von der Kirche mit allem Rechte und mit großem Ernste verurtheilten donatistischen Irrlehre hinführen! Wie nahe waren die Corinther daran, mit Idololatrie

sich zu beflecken? (Vergl. 1. Cor. VI und X). — Die Geschichte bezeugt es ja in unzähligen Beispielen durch alle Jahrhunderte hindurch, daß in Abgötterei Zurückgefallne wieder erneuert werden konnten zur Buße, — und die alte Kirche hat nicht unterlassen, für diese Gefallenen zu bitten. Nur in dem Einen Falle ist keine Erneuerung zu hoffen, und nur da also soll auch keine Fürbitte geschehen, wo die Sünde wider den heiligen Geist begangen ist, oder die „reuelose", welche Bekehrung, Erneuerung ausschließt. — Aber grade diese will Lücke hier nicht verstanden haben; denn er sagt: „das ist der christlichen Bruderliebe nirgends, auch zwischen den Zeilen nicht, von Johannes verboten, dahin zu wirken, daß der Todsünder sich bekehre und der christlichen Fürbitte würdig mache."

Uebrigens ist der Sinn Johannis, wenn er von der Fürbitte für die abmahnt, welche die Sünde zum Tode begangen haben, nicht getroffen, wenn es heißt: „Sehr leise und bescheiden sagt Johannes: *οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ*, — er verbietet sie nicht, aber sie erscheint ihm als ein Gebet nicht nach dem Willen Gottes, somit also auch als ein unerhörliches." Was ist denn diese Abmahnung anders als ein Verbot? Es ist das Gebet und also auch die Fürbitte etwas so Großes, Ernstes, Heiliges, daß nachdrücklich Alles zurückgewiesen werden muß, was den Geist des Gebets dämpfen, das Gebet verhindern kann: das geschiehet aber, wenn man um Dinge bittet, die uns nicht gegeben werden können, weil sie nicht „nach dem Willen Gottes, also „unerhörlich" sind. Fragt man weiter: wobei soll man aber diese Sünde zum Tode erkennen, so antworten wir: Denen, die mit rechtem Ernst bitten, wird Gott, wo er das Gebet für Jemand, so zum Tode gesündigt hat, nicht erhören will, es eben so deutlich kund thun, als er damals dem Jeremias sagte, er solle nicht für Jerusalem bitten, denn Er werde ihn nicht erhören. (Jerem. XIV, V. 11. XV, V. 1.) — Wir wollen hier nicht Einzelne der Lästerer und deklarirten Feinde Gottes und seines heiligen Wortes nennen: wem fallen aber nicht Manche dieser Leute ein, die mit solcher eisigen Kälte das Wort Gottes angetastet, so steif, stolz und höhnisch wider den Herrn aller Herren geredet haben, daß der Gedanke an eine Fürbitte für sie einem sehr ferne liegt! — Bleiben wir zunächst bei denen stehen, welchen zuerst die Warnung zugerufen wurde, für die zum Tode Sündigenden nicht zu beten, so war es denselben eben nicht schwer, solche zu finden, auf welche das Wort der Warnung seine Anwendung fand. Sie brauchten nur etwas scharf die ins Auge zu fassen, von denen Johannes

sagte: sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Und dann konnte die Salbung, die reichlich ihnen zu Theil geworden, auch in dieser Hinsicht sie Alles lehren, — und endlich war in den apostolischen Gemeinden noch als besonderes Charisma, die Gabe, die Geister zu prüfen. — Wie mit gänzlicher Verkennung des Sinnes unserer Stelle hier die römisch-katholische Kirche dieselbe gebraucht hat, ihre Lehre von den sieben Todsünden aufzustellen, möge man aus Beza's Bemerkung erkennen: Si volent Sophistae venialia, quae vocant peccata a mortalibus ex hoc loco distinguere, simul concedant oportet, extra omnem veniae spem esse, quotquot mortali peccato sunt obnoxi, cum pro illis preces concipi nolit Apostolus.

Die Erklärung *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστί* ist mit der oben erläuterten Stelle Cap. III, V. 4 *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία* zusammenzuhalten. „Eine Definition von Sünde wie Cap. III, V. 4 wird hier eigentlich nicht gegeben, wie schon das Wort *πᾶσα* vor *ἀδικία*, wohl auch die Stellung anzeigt, da *ἁμαρτία* hier nachstehet. Man kann daher mit Lücke annehmen, Johannes füge Vers 17 hinzu, *πᾶσα ἀδικ. ἁμ. ἐστί*, damit es nicht scheine, als werde durch den Begriff der *ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον* die Bedeutung der Sünde für das christliche Gewissen auf eine gefährliche Weise geschwächt. *ἀδικία* ist jeder Mangel der *δικαιοσύνη* im weitesten Sinne“ — Eben so Bengel: ne quisquam id levius interpretetur, praemittit, est peccatum. — Ob man aber „unbedenklich sagen könne, *καὶ* (Vers 17) stehe hier wie Cap. III, V. 2 adversativ,“ — ist sehr die Frage. Wir haben oben bei Cap. III, Vers 2 gezeigt, daß *καὶ* daselbst nicht adversativ statt *δὲ* stehe. Gradezu müssen wir es zurückweisen, wenn es weiter heißt: „aber, wenn Johannes sich das logische Verhältniß bestimmt gedacht hätte, würde er nicht „*καὶ*“ geschrieben haben.“ Zu der Anklage, Johannes habe sich das logische Verhältniß nicht bestimmt gedacht, er sei also über das, was er geschrieben, selbst im Unklaren gewesen, geben seine Worte keine Berechtigung. Er hätte demnach eigentlich schreiben sollen, — will man sagen, — *πᾶσα μὲν ἀδικία ἁμαρτία ἐστί. ἐστὶ δὲ ἁμαρτία* u. s. w. Denn das *δὲ* statt des *καὶ* ginge nicht ohne das *μὲν* im Satze vorher; aber wohlbedächtig hat Johannes nicht so geschrieben, weil er eben den Gedanken, den man ihm unterschiebt, nicht gehabt hat. Denn ein solches *μὲν* — *δὲ* hätte etwas sehr Bedenkliches, und würde dabei kaum jener Schein

sich beseitigen lassen, als werde durch den Begriff der Sünde οὐ πρ. θαν. die Bedeutung der Sünde für das christliche Gewissen, geschwächt.

Vers 18. *Οἴδαμεν, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, τηρεῖ ἑαυτὸν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.*

Die Erklärung, daß „der wahre Christ als solcher nicht zum Tode sündige, dem Sündigen zum Tode nicht unterworfen sei" (Lücke) schwächt nicht nur durch das ganz unbefugte Einschiebsel „als solcher" — den apostolischen Gedanken, sondern alterirt ihn ganz und gar. Es ist schon oben bei Cap. III, V. 9 gegen solche den ganzen Sinn eines Satzes alterirende Einschiebsel das Nöthige gesagt und verweisen wir hier dahin zurück, und auf die dort gegebene Erklärung, was es sagen wolle, der von Gott Geborne (— C. III, V. 9: *ὁ γεγεννημένος*, — hier Cap. V, V. 18 in der zweiten Hälfte wechselt dieß ab mit: *ὁ γεννηθεὶς*) sündigt nicht. — De Wette hat die vollends nichts sagende Erklärung: „Der Apostel spricht die Zuversicht aus, daß der Fall der Todsünde und überhaupt der Sünde nicht oft (!) in der christlichen Gemeinde vorkommen könne." — Richtig ist die Bemerkung: „der Satz *ἀλλ'* — ist unabhängig von *οἴδαμεν ὅτι*." (Lücke.)

Das Partic. perfecti zeigt den historischen Akt der Geburt aus Gott, — der Aorist des Particips den gewordenen gegenwärtigen Zustand. (Lücke nimmt das Gegentheil an, auf Winer sich berufend.)

τηρεῖ ἑαυτὸν, — bewahrt sich. Seine Beilage wird ihm bewahrt, und er, folgend der Ermahnung des Apostels, — bewahret dieselbe durch den heiligen Geist. — So ist beides verbunden 2. Tim. I, V. 12 und Vers 14. Der von Gott Geborne widersteht fest im Glauben (1. Petri V, V. 9) — in der Kraft des Wortes Gottes (vergl. 1. Joh. Cap. II, V. 14) dem Argen, und ist dann um und um verwahret; der Herr ist eine feurige Mauer um ihn herum (Zachar. II, V. 5), daß der Arge nicht hindurchdringen kann, wie er dort vor dem Herrn unmuthig ausruft: du hast Hiob um und um verwahret. —

Das Gegentheil von dem sich bewahren sehen wir dagegen Luc. XI, V. 25, wo der böse Geist das Haus, daraus er vertrieben war, wohlgeschmückt und gekehret (*κεκοσμημένος κ. σεσαρωμένος*) findet, — aber nicht verwahret.

„Ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ." — Es weiset dieses Wort zurück auf jenes uralte: Tastet meine Gesalbten nicht an; dieß ist auch dem Satan zugerufen. Vergl. Hiob II, 5. Erst der apostolische Bannspruch reißt in etwa die Umzäunung nieder, daß Satan eindringen kann: doch durfte er nur das Fleisch antasten (1. Cor. V, V. 4. 5). Neque enim, — fügt Calvin hinzu — a Satanae vulneribus intacti maneut filii Dei: sed ita fidei clypeo propulsant ejus ictus, ut minime ad cor ipsum penetrent. — — Hoc istud est Non peccare, quum labuntur quidem fideles infirmitate carnis, sed sub onere peccati gemunt, sibi displicent, Deum timere non desinunt. So auch Beza: non tangit videlicet vulnere lethali: intus enim per fidem habet eum, qui Mundum, Mortem, Peccatum, Satanam vicit.

Das dreimalige οἴδαμεν — hier Vers 18, dann Vers 19 und Vers 20, — entspricht dem οἴδαμεν am Schlusse des Evangeliums Johannis, und bezeichnet, wie Lücke sagt, die Gewißheit der christlichen Ueberzeugung. Der Apostel faßt am Schlusse noch einmal Alles kurz zusammen — und zwar drei Hauptstücke: a) wir wissen, wer von Gott geboren ist, sündigt nicht und bewahrt sich vor dem Argen; b) wir wissen, daß wir solche von Gott Geborne sind, — wir sind aus Gott; c) wir wissen, daß wir diesen Sieg über Hölle und Tod, dieses Leben haben durch den Sohn Gottes.

Vers 19. *Οἴδαμεν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν, κ. ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.*

ἐν τῷ πονηρῷ — in malo übersetzt Bengel und versteht es nicht vom Satan, sondern von der Welt. Totus mundus non modo tangitur a malo, sed plane jacet, (— Germ. bleibt liegen) per idololatriam, impietatem, lasciviam et cet. in malo, expers et vitae ex Deo et *διανοίας*, sensus. — Das wäre dann wie 2. Mose XXXII, V. 21, wo Aaron zu Mosis sagt: du kennst dies Volk, denn es ist (liegt) im Bösen כִּי בְרָע הוּא.
Andere finden *ἐν τῷ πονηρῷ* hier den Argen, den Satan. So Beza, der das Eine auch gelten läßt, die Welt könne hier bezeichnet werden (mundum omni malo velut sepultum et obrutum jacere), aber, — setzt er hinzu: propter adjunctum articulum

praestat de Satana et mundo sub ipsius tyrannide oppresso istud interpretari. — Calvin versteht es nur vom Satan: Quum in Maligno positum esse dicit (scil. mundum), sub Satanae principatu eum locat. — Eben so de Wette: „die Welt liegt ganz in der Gewalt des Bösen,“ und fügt hinzu: „da ὁ πονηρὸς vorhergehet, so ist es besser auch hier das Masc. anzunehmen, κεῖσθαι ἐν ist dann ähnlich wie εἶναι ἐν.“ — Eben so Lücke: „Es wird von der Welt hier gesagt, sie sei als κόσμος abhängig (beherrscht) von dem πονηρὸς, dem Fürsten dieser Welt.“ — Daß die Stelle bei Polyb. VI, 14. 6: ἐν τῇ συγκλήτῳ κεῖται, es ist abhängig vom Senate, hieher gehöre, wie Lücke will, bezweifle ich mit de Wette. — Es ist wahr, da das kurz vorhergehende ὁ πονηρὸς den Argen bezeichnet, auch Cap. II, V. 14 unter diesem Worte derselbe verstanden wird, und — wie Beza bemerkt, — der Artikel vorstehet, so liegt es sehr nahe auch hier Vers 19, nur an den Argen zu denken. Aber es hat doch immer seine Schwierigkeit, zu sagen, die ganze Welt liege im Argen, also im Teufel, oder wie Jemand sagt: dem Teufel im Schooße. Es ist doch etwas stark, (— und grade für den, der an die Existenz des Teufels glaubt, und dazu glaubt, daß Johannes geredet habe, getrieben vom heiligen Geist), wenn man hört, wie Beza die Stelle auslegt — jacere mundus in Satana dicitur, quasi, qui illum devoratum suis ipsius visceribus circumgestet. Aber so etwas Aehnliches muß man unter κεῖσθαι verstehen; es ist vielmehr als bloß: abhängig sein vom Satan, von ihm, als dem Fürsten der Welt beherrscht werden.

Vers 20 und 21. *Καὶ οἴδαμεν, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει, κ. δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν· καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. Οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος. Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων.*

Statt *καὶ οἴδαμεν* hat die gewöhnliche Leseart *οἴδαμεν δὲ*; es wäre dann Gegensatz zu Vers 19: *ὁ κόσμος ὅλος κεῖται.* Daher Bengel: particula haec fideles ex mundo reliquo excipit. Griesbach hat aus Cod. A. und mehreren Minuskeln *κ. οἴδαμεν* aufgenommen, eben so Lachmann. — „Der rhetorische Ton der Stelle; — sagt Lücke, — das dreimalige *οἴδαμεν* macht es viel

wahrscheinlicher, daß das dritte *οἴδαμεν* eben nur das letzte Glied einer bestimmten Gedankenreihe sein soll. Dieß wird einfacher durch *καὶ* als durch *δὲ* angeschlossen." De Wette behält *οἴδαμεν δὲ* bei.

ἥκει — adest. Sic, *ἥκω* Marc. VIII, 3. Bengel. Zu *δέδωκεν* hat Bengel Deus supplirt; nam etiam, — sagt er, — in praecedenti commate Subjectum implicite est Deus, hoc sensu: Deus misit Filium suum: et huc refertur *αὐτῦ* ejus, mox.

Diese Erklärung ist aber doch eine gar absonderliche, scheint auch Niemand sonst eingefallen zu sein: denn da Christus vorher in dem *ἥκει* das Subject ist, wie sollte es auf einmal, ohne nähere Anzeige, so wechseln, daß nun Gott das Subject wäre?

διάνοια ist hier, wie meist auch sonst im Neuen Testament, das Vermögen der Einsicht. So auch Luther: hat uns einen Sinn gegeben, zu erkennen. Eben so Bengel: sensum, non solum notitiam, sed facultatem noscendi. Wenn *διάνοια* „die Einsicht selbst „sein soll, also die Erkenntniß mit ihrem Inhalte (Lücke), die Erkenntniß des Wahrhaftigen, so bürdet man Johannes eine Tautologie auf. Wenn Lücke für seine Behauptung anführt: „allein Johannes setzt für die Wirksamkeit Christi das Vermögen der Menschen, die Fähigkeit, Empfänglichkeit, das *ἐκ τῦ θεῦ εἶναι* voraus; — Christus bringt den Empfänglichen das Licht, die Wahrheit, vergl. Ev. Joh. I, V. 18, VIII, V. 12 — so ist dieß, wenn es nicht pelagianisch gemeint ist, so etwas Vages, Unbestimmtes, daß man nichts damit anfangen kann; — oder, wenn es im pelagianischen Sinne gesagt ist, so falsch und offenbar schriftwidrig, daß es etwas überflüssiges wäre, dieß erst noch zu widerlegen. — Das Wort „Er hat uns den Sinn gegeben zu erkennen den Wahrhaftigen" — will Aehnliches sagen, als das Paulinische: Nicht, daß wir tüchtig wären von uns selbst etwas zu denken (*λογίσασθαι τι — ὡσ ἐξ ἑαυτῶν*) als von uns selbst, sondern unsre Tüchtigkeit ist von Gott (2. Cor. III, V. 5) — und dann weiter unten: „Gott, der da hieß, daß aus der Finsterniß das Licht hervorleuchte, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben."

Uebrigens ist nicht zu übersehen, wie Beides hier in sehr genauer Verbindung mit einander stehet: Wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in dem Wahrhaftigen. Die Erkenntniß des Wahrhaftigen wird eben dadurch eine so lebendige und inhaltsreiche, weil sie durch das Wohnen Gottes und Christi in uns vermittelt wird.

(Vergl. Joh. XIV, 21: Ich will ihn lieben und mich ihm offenbaren). Unser Selbst- und Gottesbewußtsein bekommt dadurch einen neuen und zwar unendlich reichen Gehalt und Inhalt, daß nun Der in uns wohnet, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind.

Die andre Seite unsers Spruches: „Und sind in dem Wahrhaftigen", — ist die, wie Calvin es ausdrückt: admonet, quam efficax sit cognitio illa — — quia scilicet per eam inserimur in Christum, et unum efficimur cum Deo.

Nach ἀληθινόν hat Cod. A. und mit ihm viele Minuskeln, Väter und Uebersetzungen noch θεόν. Unbedenklich nimmt es Lücke an, und de Wette macht mit allem Rechte Lachmann den Vorwurf, er habe es inconsequenterweise fallen lassen. Aber auch Griesbach würde dieser Vorwurf der Inconsequenz treffen. Bengel weiset es zurück.

Man nehme es nun an das θεόν, oder lasse es weg; auf die Entscheidung der Hauptfrage, wovon gleich weiter die Rede sein wird, auf die nämlich, worauf das ȣ̃τός ἐστιν sich beziehe, hat es keinen weitern Einfluß.

Das ἐν τῷ ἀληθινῷ kann natürlich nur mit dem unmittelbar darauf folgenden: ἐν τῷ υἱῷ αὐτȣ̃ zusammengenommen werden, welches ohne alle dazwischen liegende Partikel, ohne καὶ, oder deß etwas sich anschließt. Unbegreiflich ist es, wie Lücke statt dessen setzen kann: κ. ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ (nämlich θεῷ). Und nun ein neuer Satz: Ἐν τῷ υἱῷ αὐτῷ Ἰησȣ̃ Χριςῷ. Und darauf wieder Punkt! Also: „In seinem Sohne Jesu Christo" — wäre ein vollständiger Satz!! —

Wir kommen jetzt zur Hauptfrage: Worauf bezieht sich οὖτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός? — Auf das unmittelbar vorhergehende Subject, auf Christum, — oder auf das ferner stehende, auf Gott?

Das Erstere behaupten, und zwar nicht etwa bloß mit Berufung auf dogmatische Gründe, sondern auf philologische Calvin, Beza, Bengel. Deßgleichen auch Luther und die meisten älteren lutherischen und reformirten Erklärer. Beza: postulat pronominis istius propria significatio, ut ad Christum hoc referatur. Deinde peculiare ubique est Joanni per vitam aeternam Christum significare μετωνυμικῶς. — Calvin: Tametsi hunc locum eludere Ariani conati sunt, et illis hodie subscribunt quidam, hîc tamen insigne habemus divinitatis Christi elogium. Ariani transferunt hoc ad Patrem: quasi Apostolus

eum rursus praedicet esse verum Deum. Atqui nimis frigida esset repetitio. Bis jam testatus erat, verum esse Deum, qui nobis in Christo innotuit. Quorsum mox subjiceret: Hic est verus Deus? In Christum vero apposite competit. Postquam enim Christum docuit esse ducem, cujus manu ad Deum dirigimur, nunc amplificandi causa Christum esse Deum illum affirmat. — — Idque confirmat epitheton Vitae aeternae. De uno certe ac eodem utrumque praedicat. Quod verus sit Deus, ac vita aeterna. Omitto, quod relativum οὗτος ad proximam personam restringi solet. — Eben so Bengel: οὗτος hic verus, Filius Dei Jesus Christus: cui convenit appellatio Vitae aeternae.

Dagegen aber heißt es bei Huig de Groot dem Arminianer: Is nemque, quem Jesus monstravit colendumque docuit, non alius. οὗτος saepe refertur ad aliquid praecedens non ἀμέσως ut Act. VIII, v. 19, cap. X, v. 6. Wie diese angeführten Stellen der Apostelgeschichte aber seine Meinung beweisen sollen, ist durchaus nicht zu begreifen. Noch früher hatte Erasmus der traditionellen Erklärung zu widersprechen versucht, „obwohl er in der Paraphrase seine wahre Meinung versteckte!“ — Daß den Socianern dieses Johanneische Zeugniß für die Gottheit Christi sehr unbequem kam, und sie es daher durch die obenerwähnte frigida repetitio und andre Gründe der Art zu beseitigen suchten, ließ sich nicht anders erwarten. Lücke (desgl. auch de Wette) tritt in ihre Fußstapfen. Mit welchem Glücke wollen wir jetzt sehen. — Da müssen wir nun sagen, daß der philologische Beweis zur Entkräftigung des Satzes, das örtlich nächste Subject sei Christus, ganz und gar mißlungen ist. Es wird nämlich gesagt: „οὗτος ist nach allgemeinem Sprachgebrauch, besonders wenn es so nachdrucksvoll stehet wie hier, nicht immer auf das örtlich nächste, oft auf das dem Sinne nach herrschende Hauptsubject im vorigen Satze zu beziehen, vergl. Cap. II, 22. 2. Br. 7.“ Aber grade in diesen beiden Stellen kann es Niemand einfallen οὗτος auf Jemand anders zu beziehen, als auf den Lügner, der da läugnet; daß Jesus ist der Christ. Dieser (versteht sich — nicht Christus, sondern der ψεύστης) ist der Antichrist. Es bleibt also bei der Regel, die der alte Calov aufstellt; Pronomen demonstrativum οὗτος ordinarie, nisi evidenter textus aliud requirat (wie 1. Joh. II, V. 22, 2. Br. Joh. 7), immediate antecedens nomen respicit et demonstrat. — Die Folgerung Lücke's: „die Beziehung auf Christus ist also wenigstens nicht

nothwendig", ist demnach durch nichts gerechtfertigt, und die folgende Bemerkung richtet sich selbst, wenn es heißt: „Und der Johanneische Gebrauch der Pronomina im Briefe gestattet in dieser „Hinsicht Außerordentliches" (d. h. die allergrößeste Willkühr in der Deutung). Wir haben dieß bei Erklärung des Briefes nicht finden können. — Wider den zweiten Grund, unter dem wahrhaftigen Gotte verstehe Johannes Christum, weil ἡ ζωὴ αἰώνιος am besten als Epitheton für Christus sich passe, will Lücke mit dem bloßen Machtspruch auftreten: „ἡ ζωὴ wird Christus wohl bei Johannes genannt, aber niemals bei genauerer Betrachtung unmittelbar, auch Cap. I, 2 nicht, ζωὴ αἰώνιος, worunter Johannes in der Regel nicht das substantielle Leben in Christo, sondern das den Gläubigen mittheilbare versteht." — Wir nennen es einen Machtspruch: denn 1. Joh. 1, 2 wird Christus auf's unzweideutigste genannt ἡ ζωὴ αἰώνιος, denn es heißt: ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τ. ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα. — Nun dieß ist das substanzielle Leben (der Logos), und nicht das den Gläubigen mittheilbare. Socinus schon fühlte das und suchte sich durch ein unnatürliches Zerreißen des ἀληθινὸς θεὸς und der ζωὴ αἰώνιος zu helfen. Socinus fatetur ipse, quod Christus comprehendatur sub hoc elogio (sc. verus Deus, vita aeterna), sed discerpit illud, et prius ὁ ἀληθινὸς θεὸς refert ad Patrem, posterius ἡ ζωὴ αἰώνιος ad Filium Dei (Calovius).

Wider das Dritte, οὗτος auf Gott bezogen, nicht auf Christus, sei eine frigida repetitio, der Satz also mit dem vorigen identisch, zwecklos, macht Lücke geltend: „Man kann ihn als den kurzen Inbegriff der Lehre ansehen, den Johannes als Ueberzeugung mit besonderm Nachdruck schließend hervorhebt, um der Warnung vor den Idolen Vers 21 eine unmittelbare entsprechende Grundlage zu geben." Ist das eine Widerlegung des erhobenen Einwandes? — Nicht einen Schritt sind wir da weiter, und es bliebe dabei, wenn οὗτος von Johannes nicht auf Christum bezogen wäre, so hätte er eine unerträgliche Tautologie niedergeschrieben, nämlich die, wie sie bezeichnend von Calovius aufgestellt ist: Hic αὐτὸς (quod pronomen immediate praecedit, et respicit nomen remotius veri Dei) Verus ille Deus est verus ille Deus. Mit Recht sagt davon Calov: haec propositio identica inepta est, nec S. Scriptoribus affingi debet. — Nein, so hat kein Apostel geschrieben!

Wir könnten nun hiemit schließen, da keiner der drei Beweise, die für das Zeugniß von der Gottheit Christi an dieser Stelle angeführt wurden, geschwächt, viel weniger widerlegt ist. — Zum Ueberflusse wollen wir noch kürzlich auf einige Einwendungen antworten. „Wird nun Christus, — heißt es — auch sonst niemals von Johannes so bezeichnet (ὁ ἀληθινὸς), so darf nach allen Regeln der logischen Auslegung, und will man dem Johannes nicht grade zu eine absichtliche Begriffsverwirrung aufbürden, οὗτος nicht auf Christus, sondern muß auf Gott bezogen werden." Es ist nicht wahr, daß Christus nie von Johannes ὁ ἀληθινὸς genannt werde. Offenb. Joh. III, 7 nennt er sich: ὁ ἀληθινὸς, eben so Vers 14 (wo das ὁ Ἀμὴν auf Jesaias 65 zurückweiset), und eben so heißt er Offenb. Joh. XIX, Vers 11 πιστὸς κ. ἀληθινὸς. — Kann Jemand die Apokalypse nicht für Johanneisch gelten lassen, so ist das seine Schuld. — Vergl. auch Joh. VII, V. 18: οὗτος ἀληθής ἐστι. — Und hätte Johannes nirgends anders Christum so genannt, was folgt daraus? Nicht das Geringste wider die drei obenangeführten Gründe, die da zwingen und dringen, οὗτος auf Christum zu beziehen.

Ferner heißt es: „Niemals gebrauchen die neutestamentlichen Schriftsteller, so oft sie den Vater und den Sohn Gottes unterscheiden, von beiden einerlei Prädicat und Namen." — Das ist nicht wahr; Ebr. I, 8. 9 werden der Vater und der Sohn Gottes unterschieden, und von beiden derselbe Name gebraucht. Der Sohn, ὁ θεὸς wird angeredet und ihm zugerufen, daß sein Gott (ὁ θεός σȣ) ihn mit dem Oel der Freude gesalbt habe. Lücke selbst weiset auf die Stelle Joh. I, V. 1, wo Christus eben wie der Vater θεὸς genannt werde. Gegen die Deutung, der Logos werde nicht in dem Sinne wie der Vater θεὸς genannt, ist im Vorwort das Nöthige gesprochen. Die Behauptung Lücke's, der historische Christus werde von Johannes immer nur ὁ υἱός τ. θεȣ͂ genannt, wird durch Thomä Glaubensbekenntniß (denn dafür nimmt es Jesus an — du glaubest) widerlegt, da er zu Jesu spricht: Mein Herr und mein Gott! — Es ist demnach aus dem Ebengesagten leicht zu entnehmen, mit welchem Rechte Lücke sich gegen den Schluß also ausläßt: „Wie kommt Johannes nun wider seine Gewohnheit dazu, hier Christus als ἀληθινὸς θεὸς zu bezeichnen, so ohne allen Beweis, alle Vorbereitung, ja allen Zusammenhang. Einen so wichtigen, ihm selbst ungewöhnlichen Satz konnte er nicht in so zweideutiger Gestalt gleichsam wie verloren an das Ende des Briefes stellen wollen." — Fast von dem Allem das Gegentheil muß behauptet werden. Der Satz in

unserm Sinne ist wie durch den ganzen Brief vorbereitet (initium epistolae et finis conveniunt — sagt Bengel), so vom Zusammenhange der Stelle hier am Ende geboten; dazu ist er durch und durch Johanneisch, hat von zweideutiger Gestalt nicht das Geringste an sich und stehet recht an seinem Platze hier am Ende des Briefes. Wenn man bei der Warnung vor den Idolen nur an den groben Götzendienst denkt, und auch darum die Verbindung zwischen Vers 20 und 21 eine den Lesern „absichtlich verwirrende“ nennt, wenn Johannes außer Gott auch Christus den wahren Gott nenne,“ — so hat man sich selbst das Verständniß der Johanneischen Stelle erschwert. Denn im ganzen Briefe findet sich keine Spur, daß Johannes vor grobem Götzendienste warnt, mit groben Götzendienern es zu thun hat, sondern nur vor Irrlehrern, vor Gnostikern, Ketzern, falschen Propheten, Antichristen, — warnt Johannes: mit diesen Leuten, die mit ihrer *ψευδωνύμος γνῶσις* allerlei Idole aufstellten, hat es der Apostel zu thun. Diese Warnung wird recht motivirt, wenn *οὗτος* auf Christus bezogen wird, und wenn man Nitzsch Recht gibt, der auf die Geschichte sich berufend, bezeugt: „Die Geschichte der Religionen legt es dar, daß nur der geschichtlich geoffenbarte Monotheismus den Polytheismus und Pandämonismus überwindet.“ Nichts bewahrt vor den Abgöttern, vor den Idolen des abstrakten, todten Monotheismus, wie wir sie im talmudischen Judenthum, im Mohamedanismus, im Rationalismus finden — nichts vor den Idolen des ins Heidenthum zurückführenden Pantheismus (man denke an den von Dr. Strauß vorgeschlagenen Geniendienst) als die Erkenntniß des kündlich großen Geheimnisses: Gott ist offenbart im Fleisch, — oder, wie es hier heißt: daß, der gekommen ist und uns den Sinn gegeben zu erkennen den Wahrhaftigen der wahrhaftige Gott ist und das ewige Leben.

Erklärung

des

zweiten und dritten Briefes Johannis.

Einleitung

zum

zweiten und dritten Briefe Johannis.

So zu den Homologumenen wie der erste Brief gehört, wie schon oben bemerkt wurde (Seite 3 — Euseb. H. E. VI, 25 und Seite 4 — Euseb. H. E. III, 25), der zweite und dritte Brief Johannis nicht.

Aber daß „die kirchliche Tradition, wie entschieden günstig dem ersten Briefe sei, so ungünstig und zweifelhaft behandle sie den zweiten und dritten, besonders den letztern" (Lücke), kann man nicht sagen. — Clemens von Alexandrien hatte mehrere Briefe Johannis in seinem Kanon; er spricht (Strom. II, 15) von einer μείζων ἐπιστολή desselben, und beweiset dieser Comparativ nicht, daß er nur zwei Briefe gekannt habe: es kann, wie Baumgarten-Crusius richtig bemerkt, auch zween entgegenstehen. Clemens commentirte, wie es weiter bei Baumgarten-Crusius heißt, nach Photius Bibliothek alle sieben katholischen Briefe. — „Dionysius von Alexandrien, der Schüler des Origines, scheint den beiden kleinen Briefen Johannis ziemlich günstig zu sein; er will sie wegen ihrer Johanneischen Art als Ankläger der Apokalypse gebrauchen. Er nennt sie zwar φερόμεναι; aber auch den ersten Brief nennt Euseb τὴν φερομένην Ἰωάννȣ προτέραν; der Ausdruck bezeichnet nur die allgemeine Meinung in größern und kleinern Kreisen" (Lücke — vergl.

Hemsen — „auf das φερομένη lege man kein Gewicht, denn Euseb (III, 25) nennt eben so den ersten Brief Johannis S. 373). Wie nach Dionysius die Urtheile der Alexandriner immer zweifelloser werden (z. B. das des Bischof Alexander, der bei der Excommunication Arii sich auf 2. Joh. V. 10 beruft, bei Athanasius ꝛc.), zeigt Lücke S. 331.

Entscheidender für die Authentie der beiden Briefe sind die Zeugnisse aus dem Abendlande. Irenäus führt in zwei bekannten Stellen (adv. Haereses I, 13 — qui dicit eis Ave, communicat operibus eorm malis — und im dritten Briefe Vers 18: Multi seductores exierunt in mundum, qui non confitentur, Jesum Christum in carne venisse. Hic est seductor et antichristus. Videte eos, ne perdatis, quod operati estis.) — die zwei Briefe Johannis, und zwar in der erstern mit ausdrücklicher Bezeichnung seines Namens als Johanneisch an (Ἰωάννης ὁ τȣ̃ κυρίȣ μαθητής — Joannes, Domini discipulus, condemnationem eorum (haereticorum) auxit, ut qui ne salutem quidem ipsis a nobis dici vult). — Auf der Karthagischen Synode unter Cyprian im Jahr 252 führt der Bischof Aurelius von Chullabi die Worte 2. Joh. V. 10 gegen die Häretiker an. (Hemsen S. 375. — Lücke S. 332.

Ob die alte syrische Kirche die zwei Briefe gehabt, ob sie ein ursprünglicher Bestandtheil der Peschito gewesen, ist nach dem, was Lücke gegen Hug geltend macht, der aus Ephraem es erweisen wollte, daß die syrische Kirche sie gehabt habe — (Einleitung II, S. 506, vergl. Hemsen S. 375), nicht leicht zu entscheiden, wenn man auch de Wette's apodiktische Versicherung, die syrische Kirche habe die zwei kleinen Briefe Johannis aus dem Kanon ausgeschlossen, nicht gerechtfertigt siehet. — Auch Chrysostomus spricht sich zweifelhaft über das apostolische Ansehen der Briefe aus (vergl. Lücke S. 334 und S. 8, Anmerk. 1), daß man es sich wohl erklären kann, wenn Euseb dieselben für Antilegomena erklärt. Aber nach ihm werden, wie oben schon bemerkt ist, die Urtheile der Kirchen und Synoden, besonders im Abendlande, so günstig für die Briefe, daß „die apostolischen Kanones, der 60ste Kanon der Synode von Laodicea, das Concilium von Hippo (393) und das dritte Karthagische (397) sie unbedenklich zum Kanon der katholischen Briefe rechnen“ (Lücke).

Mochte auch später ein Hieronymus noch Bedenken über die Authentie der zwei Briefe haben („Johannis Presbyteri asseruntur“),

so ist dem Urtheil, was sich seit dem vierten Jahrhundert in der Kirche für die Aechtheit der Briefe geltend machte, um so mehr beizustimmen, da sich die dagegen erhobenen Bedenken leicht daher erklären lassen, „daß die Briefe so kurz und nur an Privatpersonen gerichtet sind, und daß überdieß der Verfasser sich nicht einmal ausdrücklich, sondern nur ὁ πρεσβύτερος wegen seines hohen Alters und der patriarchalischen Art seiner Wirksamkeit in demselben genannt hat." (Guericke Einleitung S. 480, vergl. de Wette S. 273.) Man muß mit Hemsen fragen: wer würde es sich haben einfallen lassen, diese wenigen Zeilen (— er spricht vom dritten Briefe) dem Apostel unterzuschieben? — Dabei ließe sich schwerlich ein Zweck denken (S. 376). „Die Sprache und der Geist der Briefe — sagt mit allem Rechte Guericke — ist offenbar Johanneisch." Und dem stimmen andere Ausleger bei (— vergl. Heumann, VIII. Th. S. 10). Hug sagt: Beide (Briefe) tragen sehr empfehlende innere Kennzeichen ihrer Abkunft von dem Apostel mit sich . . . Nichts ist ohne Bindung und isolirt oder wohl gar widersprechend, wie es wohl bei erdichteten Schriften ist; nichts unvereinbarlich mit den Winken des Alterthums, oder nur allgemein, unbestimmt, beziehungslos gesagt, wie es bei Personen geschieht, welche eine fremde Person annehmen, ohne sich in ihre Lage und Verhältnisse hineindenken zu können. Von dem allen ist das Gegentheil, und durchaus die schönste faktische Uebereinstimmung zu einer merkwürdigen Situation im Leben des Apostels." (S. 508. 509.) — Eben so Beza: der will gar aus der Einen Phrase 3. Joh. V. 4 den Johannes erkennen, in dem ἵνα ἀκούω (= cum videlicet audio) das unverkennbare Johanneische finden. Est enim (heißt es bei ihm) illi peculiare ἵνα usurpare pro ὅτε: vel haec una phrasis Joanni apostolo hanc epistolam vendicat. Wenn das nun auch ein etwas übertriebener Ausdruck ist, so muß man Beza doch ganz beistimmen, wenn er fragt: Cur autem haec exscripsisset aliquis alius? nempe ut Joannis nomen ementiretur. At quorsum hoc in tam brevi epistolio, unde nulla amplitudo nominis possit accedere, et ubi nihil est sane quod pium ac sanctum non sit? — — — Und dann weiter unten heißt es von der dritten Epistel: in hac quoque epistola nihil agnosco, quod Joanni Apostolo familiariter ad amicum scribenti non optime conveniat.

Fast möchte es mit dem eben Gesagten genug sein, um Zweifel aus sogenannten innern Gründen an der Aechtheit der Briefe zurückzuweisen. Da aber Fritzsche, Bretschneider, Paulus

Vieles aufgehäuft haben, um die Vermuthung mancher Alten von neuem geltend zu machen, nicht der Apostel Johannes, sondern ein andrer, ein gewisser Presbyter Johannes (der vielleicht gar nicht existirt hat, vergl. Guericke: die Hypothese vom Presbyter Johannes) sei der wahre Verfasser, und diese Meinung jetzt wohl gar die gewöhnliche Meinung ist, wollen wir doch noch Einiges zur Widerlegung derselben hier bemerken.

Man will erstlich auf das Schwanken und die Zwiespältigkeit der kirchlichen Tradition sich berufen: Darauf antworten wir (auf die oben gegebenen historischen Erörterungen zurückweisend) mit Lücke (dem sich auch de Wette anschließt): „nicht irgend ein historisches Bewußtsein von ihrer Unechtheit, sondern theils ihre Kürze, theils ihre didaktische Eigenthümlichkeit, da sie nur die Lehren des ersten Briefes auf einzelne Fälle anwenden, scheint die schnellere Verbreitung und den allgemeinern sichern Gebrauch unserer Briefe im zweiten und dritten Jahrhundert gehemmt zu haben."

Aber warum nennt sich der Schreiber der Briefe so auffallend ὁ πρεσβύτερος? — Die Antwort finden wir in der oben angeführführten Erklärung Guericke's. Aehnlich Lücke, der aus verschiedenen geschichtlichen Zeugnissen erweiset, daß ὁ πρεσβύτερος in der ältesten Kirche Ausdruck einer besonders hohen, mehr inneren als äußerlich amtlichen Würde war (S. 343). Bengel sagt von der Bezeichnung Aeltester: appellatio conveniens familiari epistolae. Heumann schreibt hierüber nicht übel (a. a. O. S. 51): „Es kann ὁ πρεσβύτερος nichts anders hier heißen als der alte, nämlich der alte Apostel oder der älteste Apostel, welcher alle andern Apostel weit überlebt hat." Daß es Johannis Weise auch wohl sonst in den Briefen war, seinen Namen nicht zu nennen, sehen wir aus dem ersten Briefe.

Als Entgegnung auf den dritten Einwurf, der Styl sei nicht Johanneisch, sondern Paulinisch oder doch mit dem Paulinischen untermischt, möge die Versicherung Lücke's dienen: „Der Johanneische Sprachcharakter in lexikalischer, syntaktischer und rhetorischer Hinsicht ist unleugbar." — In der Erklärung des Einzelnen wird sich dieß noch zeigen, und Bezae Ausspruch bestätigen: Phrasis Hebraismis scatet, et germanum Joannis stylum prorsus refert. „Daß sie (die zwei letzten Briefe) keine Nachahmung des ersten seien (sagt Baumgarten-Crusius), dafür zeugt die Selbstständigkeit, mit welcher die Ideen desselben behandelt, verbunden, auch mit neuen und eigenthümlichen vermehrt werden (2. Joh. 8. 3. Joh. 8).

Das Unjohanneische, was Einige (Credner, de Wette) in ihnen gefunden haben, liegt mehr darin, daß sie im Briefstyl geschrieben sind" (S. 271). Wenn für Lücke „der Ton der Sprache im Ganzen etwas Fremdes hat, so oft er von dem ersten Briefe zu den beiden andern übergehet" (S. 344), so ist dieß nur Bestätigung für das öfter Gesagte, daß die beiden Briefe durch und durch originell (— naturwüchsig würden Manche sagen) seien, und ganz und gar von Compilation nichts darin zu finden sei.

Noch zwei Gründe will man gegen die Aechtheit der Briefe geltend machen. — Erstlich sollen die Ausdrücke 2. Br. V. 10, V. 11 wider den Johanneischen Liebesgeist sein! — Aber grade die Liebe, beides, die Liebe zum Herrn und die Liebe zu den Brüdern läßt Johannem, das Donnerskind, — um vor den seelenverderblichen Irrthümern zu warnen, in die Fußstapfen eines in Liebe für die Brüder sich dargebenden Paulus treten, wenn solcher in die Worte ausbricht: Wer ein ander Evangelium predigt, der sei verflucht!

Und dann kann man sich die Widerspenstigkeit eines Diotrephes nicht erklären. Johannes eiferte nicht mehr wie früher, da er über die widerspenstische Stadt der Samariter wollte Feuer vom Himmel herunter fallen lassen: er hatte in der Schule seines Meisters gelernt, das Widersprechen von den Sündern zu ertragen. Hat man denn so ganz vergessen, was Paulus von den falschen Aposteln in Corinth und anderwärts zu leiden hatte?!

Diese Gründe nun alle zusammen genommen, innere und äußere, können uns nicht mehr zweifelhaft sein lassen, was wir von der Aechtheit der zwei letzten Briefe Johannis zu halten haben: wir fühlen uns verpflichtet, auf's entschiedenste denen zu widersprechen, die, um „die Idee des Kanons in ihrer Reinheit zu bewahren, beide Briefe mit Eusebius in die Klasse der Antilegomenen stellen wollen."

Ueber Zweck und Veranlassung der Briefe findet man das Nähere ziemlich deutlich in den Briefen selbst. Ort und Zeit der Briefe ist unbestimmt und unbestimmbar.

Auslegung

des

zweiten Briefes.

Vers 1. Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ — der Aelteste der auserwählten Frau — so übersetzen wir mit Luther, nicht, wie Heumann durchaus will und Neuere ihm beistimmend es wollen: der auserwählten Kyria. Daß Kyria als Eigenname vorkommen mag (z. B. bei Gruterus — φένιππος κ. ἡ γυνὴ αὐτᾶ κυρία — Heumann a. a. O. S. 19) soll nicht in Abrede gestellt werden; aber daraus folgt nicht, daß auch hier κυρία nomen proprium sei. Bengel sagt zwar: Appellativum κυρία, domina, extra relationem ad servos, eo tempore vix reginae sine invidia dari poterat. Aber wenn wir auch nicht so groß Gewicht legen auf Beza's Ausspruch: addita domini appellatione, ex Hebraeorum more: apud quos etiam mulier גבירה ghebirah praestantis alicujus dignitatis ratione dicitur — ut Gen. XVI, 8. 9, — so weiß man doch, daß es sonst bei den Griechen Sitte war, in der Anrede ohne Namen, κυρία wie κύριε zu sagen. Epiktet bemerkt Enchirid. 62 (40) „die Weiber wurden schon von dem 14ten Jahre an von den Männern κυρίαι angeredet." (αἱ γυναῖκες εὐθυς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαι καλᾶνται) — Lücke S. 351, Baumgarten-Cr. S. 272. — Grade dem Johannes ist es eigenthümlich, daß er die Anrede κύριε

da gebraucht, wo wir auch im Deutschen Jemand mit Herr anreden. So z. B. Joh. XX, V. 15 spricht die Maria zu dem vermeinten Gärtner: *κυρίε*. — Offenb. VII, V. 14 sagt Johannes zu einem der Aeltesten: *κύριέ μυ*.

Daß es eigentlich heißen müßte *κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ* (vergl. V. 13; 3. Br. V. 1 *Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ* — Röm. XVI, 5. 8. 12. 13), wenn *κυρία* nomen proprium wäre, gibt auch Lücke zu (S. 351), dem es wahrscheinlicher ist, daß die christliche Frau *κυρία* geheißen habe. Die Voranstellung finde wohl, — sagt Lücke — in der Auslassung des Artikels und in der damals vielleicht schon wenig mehr accentuirten Gebräuchlichkeit des Beiwortes *ἐκλ.* hinlängliche Entschuldigung, — und beruft sich dabei auf 1. Petri I, V. 1 — *Πέτρος — ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις*. — So auch de Wette: „ähnlich *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις*.“ Aber das Letztere gehört gar nicht hieher, und kann gar nichts zur Entschuldigung beitragen (noch weniger „hinlängliche Entschuldigung“ geben), da *παρεπιδ.* kein nomen proprium ist und sein soll. — Das Erste, was Lücke anführt, die Voranstellung von *ἐκλεκτῇ* finde wohl in der Auslassung des Artikels seine Entschuldigung, — erklärt nichts: denn da erhebt sich eben die Frage: warum ist der Artikel ausgelassen? — Denn mit Heumann sich auf Glassius zu berufen: Articuli usus in Novo Testamento indifferens est — wird dem Dr. Lücke nicht möglich sein.

Zu dieser sprachlichen Schwierigkeit kommt noch die ethische: Kann man es passend finden, daß ein Apostel in einem Briefe eine Frau so anredet: der auserwählten Kyria? — Etwas ganz anders ist es, wenn Paulus eine Menge von Gläubigen zusammenfaßt, und dem Einen dieses, dem Andern jenes Epitheton ornans gibt.

Daß *ἐκλεκτὴ* nicht nom. propr. sein kann (— „es müßte dann heißen entweder *τῇ κυρίᾳ Ἐκλεκ.* oder *Ἐκλ. τῇ κυρίᾳ*“ Lücke) ist wohl ziemlich allgemein zugestanden. Es hätten dann beide Schwestern Eklekte geheißen und müßte Vers 13 nicht *τῆς ἐκλεκτῆς* stehen, sondern der Artikel ausgelassen sein (Heumann S. 17).

Aber warum hat denn Johannes den Namen nicht hinzugefügt (— was, wie Lücke behauptet, aber nicht beweiset, gegen die Analogie des dritten Briefes und den Briefstyl der Alten? sei)? — Da könnte man auch fragen: warum hat er seinen Namen nicht hinzugefügt?

Daß die auserwählte Frau, an welche Johannes schreibt, eine Diakonissin gewesen sei, läßt sich nicht allein nicht beweisen, sondern

ist auch sehr unwahrscheinlich. — Zu dem πρεσβύτ. (das schon oben in der Einleitung erklärt ist) macht Bengel noch die Bemerkung: admirabili temperamento gravitas argumenti et familiaritas epistolii concurrunt.

„οὓς ἐγὼ" — quos — Ref. ad matrem et liberos. Beng. — Wegen des Mascul. im Relat. sind Söhne darunter zu denken. (de Wette.)

„ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ." ἐν ἀληθείᾳ ist nicht bloß so viel als ἀληθῶς, denn die Erkenntniß dieser Wahrheit ist es eben, welche diese Liebe erweckt und nähret. Darum steht gleich daneben: nicht nur ich, sondern Alle, welche die Wahrheit erkannt haben. Der Zusatz: διὰ τὴν ἀλήθειαν hebt dieß noch mehr hervor. Aehnlich Bengel ἐν ἀλήθ. — in veritate. Amor non modo verus amor est, sed veritate evangelica nititur. v. 3 fin.

Die Worte von καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος an bis — ἐγν. τ. ἀλήθειαν, — müssen nicht, wie in neuern Ausgaben öfters geschehen ist, in Parenthese gesetzt werden, weil sich, wie de Wette richtig bemerkt, Vers 2 unmittelbar daran schließt. Eben so Lücke: Es stört die Klarheit der Beziehung und ist auch, weil Vers 2 sich nicht bloß auf ἐγὼ, sondern auch auf πάντες bezieht, logisch nicht ganz richtig. — Ganz zurückzuweisen ist es, wenn Carpzov διά τ. ἀλήθειαν mit Vers 3 verbindet. Nicht allein kann man darauf mit Lücke entgegnen, daß die Apostel ihren Gruß immer frei und unabhängig zu stellen pflegen, sondern auch das: dem Johannes wird ein ganz schiefer Gedanke angedichtet, wenn er gesagt haben soll: Um der Wahrheit willen, die in uns bleibt und mit uns sein wird, sei mit euch Gnade, Barmherzigkeit, Friede. Was soll denn der Gegensatz zwischen Euch und Uns? — Die in den μεθ' ἡμῶν Vers 2 sind ja dieselben, als die μεθ' ὑμῶν Vers 3, mit denen Gnade sein soll (denn es sind ja die ἐγνωκότες τ. ἀλήθ.) — Könnte man sie jedoch als Verschiedene ansehen: wie folgt denn daraus, weil die Einen die Wahrheit erkannt haben, daß bei den Andern Gnade und Friede bleibt? Und endlich liegt dieß ja in der Gnade, die mit uns ist, mit eingeschlossen, daß die Wahrheit bei uns bleibet ewiglich. — Wenn dreimal hier kurz hintereinander das ἀλήθεια vorkommt, so liegt allerdings die Versuchung nahe zu sagen, „darin liege eine Art von Spiel mit dem Worte ἀλήθεια" (Lücke). Aber dem wird es nicht so vorkommen, als spiele Johannes mit dem Worte ἀλήθεια —, wem das Wort des Apostels in

recht lebendiger Erinnerung ist: Er wohnete unter uns voller Gnade und Wahrheit, — und jenes Wort des Herrn: Ich bin die Wahrheit. Der gehäufte Gebrauch des Wortes „Wahrheit" soll eben nachdrücklich hervorheben, wie allein in der Erkenntniß der Wahrheit das Heil sei, auch die Liebe untereinander, die brüderliche Gemeinschaft nur in der Wahrheit ruhe, nur da möglich sei, wo man die Wahrheit erkannt hat. — Dahin gelangt denn auch Lücke, wenn er sagt: „der Gedanke selbst ist ohne Spielerei der, daß die treue, reine Gemeinschaft der christlichen Wahrheit Grund und Halt der christlichen Liebe ist." Aber wie verhält sich nun das dreimalige ἀλήθεια Vers 1 und 2, und wie wird durch die Wiederholung der Gedanke näher modificirt, fester bestimmt, so daß alle überflüssige Häufung desselben Ausdrucks (was eben ein Spiel mit Worten wäre) wegfällt? — Folgende Paraphrase wird es klar machen: Ich liebe sie (die Kinder) in Wahrheit, d. h. ich als einer, der in der Wahrheit ist, liebe sie (— hier also ein ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ, wie Eph. IV. — ein ἀληθεύειν ἐν ἀγαπῇ) — und nicht allein ich, sondern Alle, so die Wahrheit erkannt haben, und zwar thun wir dieß um der Wahrheit willen, die in uns bleibt, d. h. wir, die wir die Wahrheit erkennen, sie haben; wir, die wir von ihr geleitet und getrieben thun, was wir thun, also auch die Brüder lieben, — wir lieben eben um der Schöne willen, welche die in den Brüdern sich manifestirende Wahrheit ihnen verleihet. Denn hier ist von der Bruderliebe die Rede, nicht von der allgemeinen.

τὴν μένουσαν — quae manet. Sequitur futurum erit — καὶ ἔσται, resolve, Quae manet, et erit. Bengel. „Als hätte Johannes statt μένουσαν ἣ μένει geschrieben, fährt er fort καὶ, nicht ἥ. Nur natürliche Nachlässigkeit ist es, — kein Hebräismus" — sagt Lücke. Das Zweite ist richtig, das Erste falsch; es ist nicht Nachlässigkeit, sondern es ist so, wie es gleich weiter bei Lücke angedeutet wird: „durch Unabhängigkeit in der Construction soll der Wunsch (oder die Verheißung) desto nachdrücklicher hervortreten." — Nicht Wunsch ist das ἔσται Vers 2, sondern Verheißung: es ist dem Johannes versiegelt durch den heiligen Geist, daß die Wahrheit bei ihm und bei denen, an die er hier schreibt, bleiben werde, oder wie's Paulus ausdrückt, daß ihn und diese Gläubigen, von denen er hier redet, nichts scheiden werde von der Liebe Gottes. Wie man auch in Betreff Anderer diese tröstliche Gewißheit haben könne, sagen uns Stellen, wie Phil. I, V. 6, — Cap. IV, V. 3 („deren Namen im Buche des Lebens").

Vers 3. Ἔσται μεϑ' ὑμῶν χάρις, ἔλεος, εἰρήνη —

Der Gruß ist sehr ähnlich dem Paulinischen, doch auch wieder verschieden. Paulus sagt nie ἔσται μεϑ' ὑμῶν, dann auch nur χάρις und εἰρήνη, nicht dabei ἔλεος; statt παρὰ sagt er ἀπὸ.

Bei dem zweiten Satz des dritten Verses: καὶ παρὰ κυρίȣ Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃ τȣ̃ υἱȣ̃ τȣ̃ πατρὸς ist zuerst die Leseart zweifelhaft. Es fehlt das κυρίȣ in mehreren und bedeutenden Autoritäten (z. B. Codic. A. B. Syr. Aeth. Vulg. 27. 29. 33. 69. 73.), so daß es Lachmann aus dem Texte gewiesen hat. Eben so sagen de Wette, Lücke, es sei dieß κυρίȣ Unjohanneisch. Besser ist es mit Bengel zu sagen: Hoc uno loco appellationem Domini, salutationi convenientem, habent epistolae Johannis.

Eigenthümlich ist auch das: τȣ̃ υἱȣ̃ τȣ̃ πατρὸς; warum nicht: τȣ̃ υἱȣ̃ αὐτȣ̃? Will man mit Baumgarten-Cr. sagen: des Sohnes dieses Vaters, oder des vorzugsweise so genannten Vaters? — Schwerlich. Oder kann man sagen, weil Johannes so schreibt: τȣ̃ πατρὸς, ist wohl desto eher anzunehmen, daß er vorher geschrieben habe κυρίȣ?

Das ist gewiß, durch das υἱȣ̃ τȣ̃ πατρὸς statt des bloßen υἱȣ̃ αὐτȣ̃ tritt der ganze Satz, der von Christo handelt, desto mehr hervor, und dieß echt Johanneische Hervorheben des Sohnes, und zwar schon im Gruße (man vergleiche den Gruß und Segenswunsch in der Apocalypse Cap. I, V. 5 und 6) wird allerdings dadurch noch schärfer accentuirt, wenn es von Ἰησ. Χρ. κυρίȣ heißt, was dann auch ganz passend dem ϑεȣ̃ πατρὸς gegenüber stehet.

Ueber das Verhältniß von χάρις, ἔλεος, εἰρήνη sagt Lücke folgendes: „Wenn ἔλεος die besondre Beziehung der χάρις auf die Versöhnung durch Christum ausdrückt, so steht es auch natürlich hinter χάρις." — Das würde nun nicht passen auf Ebräer IV, 16, wo ἔλεος vor χάρις stehet. Bestimmteres und Richtigeres sagt hierüber Bengel: Gratia culpam tollit, misericordia miseriam: pax dicit permansionem in gratia et misericordia. — Ueber das letzte von den Dreien, die εἰρήνη sagt Lücke: „das Produkt, das Geschenk der erbarmungsvollen Gnade ist die christliche εἰρήνη, das christliche Heil, nach Hebr. Sprachgebrauch von εἰρήνη." — Dem kann man im Ganzen zustimmen, namentlich dem Ausspruche, daß das Product der χάρις und ἔλεος die εἰρήνη sei; — daß Friede das Endziel des Erlösungswerkes sei, Alles voraussetze und in sich schließe, was zur Erwerbung, zum Besitz und Genuß

des Heils gehört, sehen wir, wie aus dem Schluß der mosaischen Segensformel (— gebe dir Frieden), so aus der Stelle Jesaia IX, V. 5. 6. — „Friedefürst, auf daß er des Friedens viel mache.“ Aber darum kann man doch nicht sagen Friede sei nach Hebräischem Sprachgebrauch von εἰρήνη = Heil. Beides, Heil und Friede wird ja hinlänglich im Hebräischen Sprachgebrauch auch wieder von einander geschieden. Wer wollte z. B. Jesaia XXX, Vers 6 — statt „es wird zu deiner Zeit sein der Glaube ein Vorrath (oder Schatz) von Heil, von Weisheit, von Erkenntniß“ setzen: Vorrath von Frieden? — zumal da Heil im Plural stehet, also = allerlei Heil.

Ἐν ἀληθείᾳ κ. ἀγάπῃ ist zu χάρις u. s. w. zu nehmen; und es kann, da ἐν ἀγάπῃ doch unmöglich adverbiell zu nehmen ist, auch ἐν ἀληθείᾳ, welches von ἐν ἀγάπῃ nicht zu trennen ist, nicht adverbiell genommen werden. Die Gnade wird uns eben zu Theil sammt Friede und Freude durch Erkenntniß der Wahrheit (vergleiche 1. Joh. V, 20 „hat uns einen Sinn gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in dem Wahrhaftigen“) und zwar durch die Erkenntniß der Wahrheit, die uns nicht faul und unfruchtbar sein läßt in guten Werken, in der Liebe. — Aehnlich Bengel: Paulus appellare solet fidem et amorem, etenim fides et veritas synonyma sunt; et utroque vocabulo Hebraeum אמת passim exprimunt LXX. conf. 3. Joh. v. 3, veritati tuae. — Grotius drückt sich darüber so aus: per cognitionem veri et dilectionem mutuam; nam per haec in nos Dei beneficia provocamus, conservamus, augemus, und stimmt mit dem Obigen, wenn auch nicht ganz, doch im Wesentlichen zusammen. Das „Dei beneficia provocamus“ ist weder sehr „richtig noch sehr klar“ (wie Lücke behauptet).

Vers 4 fängt nun das eigentliche Thema des Briefes an: der Apostel bezeuget der auserwählten Frau seine Freude darüber, daß er unter ihren Kindern gefunden habe, die in der Wahrheit wandeln.

Aus Vers 4, verglichen mit Vers 1, will Bengel folgern, daß die Frau wenigstens vier Kinder gehabt habe; dann wollen Lücke und de Wette aus dem ἐκ τ. τέκνων schließen, daß nicht alle ihre Kinder ächte Christen waren, und endlich will Lücke in dem εὕρηκα „das Unerwartete“ finden; wo der Presbyter diese Kinder gefunden, ob mit der Mutter zusammen, wisse man nicht.

Wider das Zweite, daß nicht alle Kinder gläubig gewesen, weil es heißt ἐκ τ. τέκνων σȣ — läßt sich nichts Gegründetes einwen-

den. Das Erste, die Frau habe wenigstens vier Kinder gehabt, läßt sich nur erweisen, wenn zuvor erwiesen ist, Johannes habe die Kinder, die er gefunden als in der Wahrheit Wandelnde, wo anders als bei der Mutter angetroffen: das liegt aber nicht nothwendig in dem *εὕρηκα* (— vergleiche das *εὗρες αὐτὰς ψευδεῖς* in der Off. Joh. Cap. II, V. 2. —), noch weniger das „Unerwartete." — Es kann sehr wohl sein, daß Johannes in den Worten Vers 4 ein Zeugniß geben will, er habe als Resultat seiner Prüfung gefunden, daß die Kinder der Frau, an welche er schreibt, in der Wahrheit wandeln: und dieß schreibt er ihr zur Freude und zum Trost. Daß *εὕρηκα* hier so zu nehmen sein möchte, wird wahrscheinlicher, wenn man an das מצאי כפר, Hiob XXXIII, V. 24 an das *λύτρωσιν εὑράμενος* Hebr. IX, V. 12 denkt, an die Stelle Pred. VII, V. 26: „ich kehrete mein Herz zu erfahren und zu forschen, zu suchen Weisheit — — — und fand u. s. w. — Ferner erinnern wir an das *εὕρηκα* — Offenb. Joh. III, Vers 2, — und an Matth. XIII, V. 45 — an den Kaufmann, der gute Perlen suchend, eine fand (*ὃς εὑρών*). — Und ist dem, was wir sagten, nicht zuwider, was von dem Finden des Schatzes im Acker stehet, Matth. XIII, Vers 44, und was Joh. I, V. 42.

„*περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ.*" Diese *περιπ. ἐν ἀλ.* sind die im Lichte Wandelnden, wie 1. Joh. I, V. 7, oder die also wandeln, wie Er (Christus) wandelte. *Ἀλήθεια* — bemerkt hiezu Baumgarten-Crusius, braucht nicht praktische Bedeutung zu haben, diese liegt im *περιπατεῖν*. — „Bezeichnet, sagt Lücke, *περιπατ. ἐν ἀληθείᾳ* schon den bestimmten christlichen Glaubenswandel, so ist wohl *καθὼς ἐντολὴν* u. s. w. das näher bestimmende Lob der christlichen Liebe." Mit Recht sagt de Wette dagegen: „*καθὼς — ἐλάβομεν* — gemäß dem Gebote, das wir empfangen haben, ist noch nicht gerade von dem bestimmten Gebote der Liebe zu verstehen, von welchem erst Vers 5 die Rede ist, dann aber Vers 6 auf die andern göttlichen Gebote zurückgegangen wird."

Vers 5. *Καὶ νῦν* „bezeichnet theils den Gegensatz der Zeit zwischen dem jetzigen Briefschreiben und dem frühern *ἐχάρην λίαν*, theils knüpft es (durch *καὶ*) an das Vorhergehende so an: In Folge jener erfreulichen Erfahrung schreibt jetzt der Presbyter an die Familie und bittet sie u. s. w." (Lücke).

ὀχ ὡς — will Lücke als Parenthese angesehen haben: Griesbach, Bengel, Lachmann, Knapp haben hier keine Parenthese und dieß mit Recht: die Parenthese würde nur die innige Verbindung der Sätze, die zwischen dem γράφων und ἵνα ἀγαπῶμεν — stören. — Ueber das ὀχ ὡς ἐντολὴν — καινὴν ἀλλ' — ἀπ' ἀρχῆς — siehe oben 1. Joh. II, Vers 7. — Wenn Baumgarten-Crusius sagt: „ἵνα ἀγαπ. ἀλλήλϐς gehört zum ἐντολὴν εἴχομεν, nicht zum ἐρωτῶ", so ist dieß irrig; ἐρωτῶ stünde ja dann ganz beziehungslos, gleichsam in der Luft schwebend da. Ich bitte dich — hieße es — und nun käme keine Bitte. — „Ich bitte dich, daß wir uns lieben" — ist die Ermahnung zu bleiben in dem, was sie empfangen haben — in der Liebe: denn daran, so wir uns unter einander lieben, will Christus erkennen, daß wir seine Jünger sind.

Vers 6. „Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατ." — „Unter ἀγάπη ist hier die christliche Liebe schlechthin zu verstehen, deren Grund die Liebe zu Gott, und deren wesentliche Manifestation die Liebe zu den Brüdern ist" (Lücke). — Eben so de Wette, Baumgarten-Cr. Letzterer: Liebe faßt Gottesliebe in sich und diese besteht darin — ἵνα u. s. w., vergl. 1. Joh. V, V. 3."

αὐτϐ — bezieht sich auf τϐ πατρός Vers 4.

„αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ" dieß ist aber die Summa, der Inbegriff („der Complexus" Lücke) der göttlichen Gebote, daß wir wandeln (oder: ihr wandelt) in der Liebe. Daß das περιπατεῖν ἐν αὐτῇ sich auf das entferntere, auf die ἀγάπη beziehe, nicht auf das Nähere, die ἐντολὴ ist um so eher mit Lücke, de Wette, Baumgarten-Cr. anzunehmen, da es erstlich bei Johannes nicht gebräuchlich ist zu sagen περιπατεῖν ἐν ἐντολαῖς, — und da es doch gar seltsam klingen würde zu sagen: das ist das Gebot, daß ihr wandelt in dem Gebot! Das hieße etwa so viel als: dazu ist das Gebot gegeben, daß ihr es haltet! Wer weiß das nicht!

Die Frage ist nun, ob καθὼς ἠκϐσατε ἀπ' ἀρχ. zu dem Vorigen gehört, also die „dem Inhalte vorangehende, untergeordnete Nebenbestimmung der ἐντολὴ" (Lücke) ist, oder ob das καθὼς den folgenden Satz bestimmt. Das Letztere möchte um so mehr anzunehmen sein, da die Stellung des ἵνα, daß es, statt an dem Anfange eines Satzes, in die Mitte und gegen das Ende desselben gesetzt wird, nicht selten auch sonst vorkommt (vergl. Röm. XI, V. 31, wo das ἵνα zu dem vorhergehenden τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει zu nehmen ist),

besonders bei Johannes. — Beza fand das *ἵνα* hinter *ἐντολὴ* und von *καθὼς* in mehreren Codices, vergl. Lücke, die Note unten S. 362. Die Paraphrase lautete demnach also: das ist die Summa der Gebote, daß ihr so in der Liebe, wie ihr gehört habt von Anfang, wandelt.

Zu dem *περιπατῆτε* macht Bengel noch die nicht unebne Bemerkung: Modo, ambulamus; nunc secunda persona respondet verbo, audistis, scil. ex nobis, apostolis.

Vers 7. *Ὅτι*, quia — Ratio, cur jubeat retinere audita a principio. Bengel. — Dieß ist ganz richtig und falsch dagegen, wenn das *ὅτι πολλὸι* „Manche als aetiologischen Vordersatz zu dem folgenden *βλέπετε ἑαυτὲς* Vers 8 nehmen.“ Mit Recht macht Lücke dagegen geltend, daß dieses für den Styl des Briefes zu periodisch wäre, — und daß durch den Zwischensatz *ὃτός ἐστι* der Nachsatz vom Vordersatze gar zu sehr getrennt würde. Das *ὅτι* ist eben als Grund des *ἐρωτῶ σε* Vers 5 anzusehen.

Statt *εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον* lesen, auf A. B, mehrere Minuskeln, Irenäus sich berufend, Lachmann, Lücke, Schott *ἐξῆλθον*, was, wie Lücke sagt, zwar aus 1. Joh. IV, 1 herüber gekommen sein könne, aber Johanneischer zu sein scheine. Und darum habe Lachmann *ἐξῆλθον* mit Recht aufgenommen. Aber es möchte doch schwer zu beweisen sein, daß *ἐξῆλθον* Johanneischer sei, da das *ἐξῆλθον* in dieser Bedeutung, wie 1. Joh. IV, 1 nur einmal vorkommt: denn das *ἐξῆλθον* 1. Joh. II, 19 und 3. Joh. Vers 7 ist ein Andres. Mit Griesbach, Bengel, Knapp behalten wir das *ἐξῆλθον* bei. Bengel bemerkt dazu: Mundus est aversus a Deo et Christo, siliquis suis intentus: sed ut Deum et Christum oppugnet, a Satanae fermento est.

πλάνοι — cf. 1. Joh. II, 18 (die *ἀντίχριστοι πολλοὶ*) und 1. Joh. IV, 6 — *τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης*. 1. Timoth. IV, V. 1, ist von denen die Rede, welche in den letzten Zeiten anhangen *πνεύμασι πλάνοις*. Das Wort *πλάνος* steht außerdem noch Matth. XXVII, 63; 2. Cor. VI, 8. — Als das Charakteristische dieser *πλάνοι*, oder Verführer wird angeführet: sie sind *μὴ ὁμολογῦντες Ἰησῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*, und also dieselben als die falschen Propheten 1. Joh. IV, und die Widerchristen 1. Joh. II, — wie auch ausdrücklich der letzte Satz Vers 7 saget: dieser ist der Widerchrist und der Verführer.

Das ἐρχόμενον (statt des ἐληλυθότα 1. Joh. IV, 2) drückt nach Lücke „als absolutes Präsens die Leugnung der historischen Erscheinung Christi schlechthin aus.“ Das ἐληλυθότα 1. Joh. IV, 2 beziehe sich auf das bestimmte Faktum der historischen Erscheinung Christi. — Die Irrlehrer hier leugneten, heißt es weiter bei Lücke, das Kommen im Fleische schlechthin, also die Möglichkeit. Dem ist beizustimmen, wie auch der Bemerkung (die das Ebengesagte näher motivirt und begründet): „da, wie 3. Brief 3 kein bezügliches Präteritum, sondern ein Präsens, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες voraufgehet, darf man mit Bengel (qui veniebat, sic ἐρχομένων 3. Joh. 3) an keine Enallage der Zeiten denken.“

„οὗτός ἐστιν“ — Baumgarten-Cr. erklärt es: „von solcher Art ist.“ Aehnlich, aber noch schärfer und bestimmter gefaßt bei Bengel: Gradatio. Hic ipse est etiam magni et impostoris et antichristi character. non alius atrociori specie quaerendus est. „Die einzelnen πλάνοι werden, wie 1. Joh. IV, 3, collektivisch in dem ὁ πλάνος schlechthin zusammengefaßt. Dieser aber wird exegetisch (καὶ) näher bestimmt als der Antichrist“ (Lücke). Eben so de Wette: „beides, ὁ πλ. und ὁ ἀντ. ist collektive gedacht.“ Da ist noch genauer die Erklärung von Baumgarten-Cr.: ὁ πλ. κ. ὁ ἀντ.: der Erwartete oder Bekannte.

Das Nähere über das Verhältniß des Widerchrists, der noch kommen soll, zu denen, die schon gekommen sind, ist oben bei Erklärung von 1. Joh. II, V. 18 gesagt. — Ob das sich so scheiden läßt, wie Bengel sagt: πλάνος seductor, contrarius Deo; — ἀντίχριστος contrarius Christo, — möchte sehr zu bezweifeln sein. Aber zu beherzigen ist, was er weiter sagt: Etiam ad mulieres et adolescentes pertinet admonitio contra antichristum v. 4: s. Antichristus negat Patrem et Filium; neque confitetur Jesum Christum venientem in carne.

Vers 8. Die Leseart hier schwankt allerdings; statt ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα — ἀπολάβωμεν, was die gewöhnliche Leseart ist (auch Griesbach, Knapp lieset so) lesen Codex A. 13. 27. 36. 40 und andre Minuskeln, eine Reihe Uebersetzungen und mehrere Väter: ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε — ἀπολάβητε. — Andere (Codex 43) lesen ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε — ἀπολάβωμεν. Für letztere Leseart ist Bengel. Er sagt: Apostolum scripsisse arbitror, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε, ἀλλὰ μισθ. πλ. ἀπολά-

βῶμεν. unde alii totam sententiam admonentem in secunda persona, (so Lachmann, Lücke) alii deinde in prima retulerint. (lectio vulgaris.)

Jedoch auf den Einen Codex (43) diese Leseart basiren wollen, ist etwas kühn; aber mit Bengel fühlt man, daß es nicht recht klingen will, wenn immer in der zweiten Person Johannes geschrieben hätte: βλέπετε — ἀπολέσητε — εἰργάσασθε — ἀπολάβητε. — Lücke meint nun, das einsame εἰργασάμεθα (wenn man nämlich von dem εἰργάσαμεθα Codex B ausgehe, nicht von dem nur in spätern Zeugen erscheinenden ἀπολάβωμεν) sei unerträglich. Der Styl der Johanneischen Briefe neige zwar zur communicativen Form; das Natürlichste aber sei nach βλέπετε ἑαυτȣς die zweite Person des Plurals, und dafür seien auch am meisten die diplomatischen Autoritäten. — Das Letzte kann man eben nicht sagen, sondern wie oben bemerkt wurde: die Leseart schwankt. Immer die zweite Person ist hart, — nicht nur der Styl der Johanneischen Briefe neigt zur communicativen Form, sondern auch das apostolische Herz, — sollte man meinen — wird hier nicht von der Redeweise im 1. Briefe Cap. II, Vers 28 (μένετε ἐν αὐτῷ — ἵνα μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ᾽ αὐτȣ̃) sich so gar entfernt haben, daß Johannes hier nur von dem Verluste und Schaden derer reden sollte, die er in seinem Herzen also hat, daß er weiß, die Wahrheit wird bei ihnen bleiben ewiglich. Die lectio vulgaris mag daher wohl beibehalten werden, da für die Bengel'sche, die sonst dem Sinne nach am meisten sich empfiehlt, die diplomatische Beglaubigung zu sehr fehlt.

Die Frage möchte hier sich erheben, wie mit dieser oben ausgesprochenen Zuversicht, daß die Wahrheit in Ewigkeit bei denen, an welche Johannes hier schreibt, bleiben werde, — wie damit die Mahnung und Warnung sich vereinigen lasse: Sehet zu, daß wir (oder: ihr) nicht verlieren, was wir erarbeitet haben — (oder: ihr erarbeitet habt). Darauf antworten wir: Beides ist so zu verbinden, wie Philipp. I, V. 6 — 7 die Zuversicht, welche Paulus in Betreff der Philipper hatte, Gott werde das angefangene gute Werk vollenden bis an den Tag Jesu Christi mit der Ermahnung Cap. II sich wohl verträgt: Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern. — Zu βλέπετε ἑαυτȣ̀ς vergleiche man Marc. XIII, V. 9. — Zu ἵνα μὴ ἀπολέσομεν 1. Thessal. III, Vers 5: „damit euch nicht der Versucher versuche, und unsre Arbeit vergeblich sei (— εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος).

Zu εἰργάσασθε vergl. 1. Thess. I, Vers 3 — ἔργον τ. πίστεως, — 1. Cor. XV, Vers 58; ἐργάζεσθαι ist wie Joh. VI, V. 27 = acquirere. „Es ist der erworbene Besitz der christlichen Wahrheit und Liebe, und der darin liegende μισθὸς des ewigen Lebens gemeint" (Lücke). Es ist hier von dem Wirken in der Kraft der Gnade die Rede, wie jener Knecht wirkte und schaffte mit den fünf empfangenen Talenten, den Gnadenkräften (εἰργάσατο ἐν αὐτοῖς — Matth. XXV, Vers 16) und gewann (ἐποίησεν ἄλλα πέντε τάλαντα) andere fünf Talente (vergl. Luc. XIX, Vers 16: ἡ μνᾶ σȣ προσειργάσατο δέκα μν.) Der Lohn ist ein Gnadenlohn, wie der Lohn es war, den Moses ansahe (— ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν — Hebr. XI, V. 26): denn die Gnade des Berufers beruft nicht allein zum Werke (vergl. „Gehet in meinen Weinberg"), sondern gibt auch die Kraft zum Wirken (die Talente — vergl. 1. Cor. XV, V. 10 — ἐκοπίασα, ȣ̓κ ἐγὼ δὲ, ἀλλ' ἡ χάρις τȣ̃ θεȣ̃ ἡ σὺν ἐμοί). — Der Erklärung Bengels zu: ἀλλὰ μισθ. πλ. scheint auch Lücke zuzustimmen. Sie lautet: Nulla merces sanctorum dimidia est: aut tota amittitur, aut plena accipitur. Dem möchte aber doch entgegenstehn, was 1. Cor. Cap. III von denen zu lesen ist, die zwar auf den Einigen Grund Jesum Christum gebauet haben, aber darauf Holz, Heu und Stoppeln. Sie werden selig, doch nur durch's Feuer und leiden Schaden. Wenn Jemandes Werk bleibet, so wird er Lohn empfangen (μισθὸν λήψεται): wenn Jemandes Werk verbrennt, so wird er Schaden leiden (ζημιωθήσεται). Er selbst wird selig werden, doch also wie durchs Feuer (V. 14. 15).

Man kann freilich auch also verlieren, was man erarbeitet hatte, daß alle Arbeit vergeblich gewesen ist (oben 1. Thess. III, V. 5); das will die Warnung sagen: halte, was du hast, daß Niemand deine Krone raube. Apoc. III, V. 11. — Und das liegt auch mit in der Warnung hier 2. Joh. V. 8: aber das Andre, in 1. Cor. III, V. 7. 8. Angedeutete ist darum nicht ausgeschlossen und lenket da hinein die Bemerkung Bengels am Schlusse jenes obigen Satzes: Consideranda tamen diversitas graduum in gloria (vergl. Luc. XIX — der zehn Pfund gewonnen hatte bekam Macht über zehn Städte).

Vers 9. Πᾶς ὁ παραβαίνων — qui transgreditur — ex perfidia. Bengel. — Kaiser Julian der Abtrünnige wurde nicht nur

ἀποστάτης, sondern auch *παραβάτης* genannt (Beza, Heumann). Ein anderes — bemerkt mit Recht eben dieser Heumann — ist *παραβάτης τȣ̃ νόμȣ*, ein Uebertreter des Gesetzes Röm. II, Vers 25 und 27.

Das *παραβαίνων*, obwohl „absolut zu nehmen", (Lücke) wird durch das gleich folgende: *κ. μὴ μένων ἐν τ. διδαχῇ* näher erklärt. Für *παραβαίνων* liest Lachmann mit A. B der Kopt. und Sahid. Uebersetzung *προάγων*. Lücke meint zwar „schon wegen ihrer Singularität und Schwierigkeit verdiene diese Leseart die größte Aufmerksamkeit", — „weiß sie aber doch nicht zu retten". Noch weniger wird es der wissen oder zu thun versuchen, der grade kein Freund dieser Singularitäten ist, die in der Lachmann'schen Ausgabe öfters besonders berücksichtigt zu sein scheinen.

Das: *θεὸν ȣ̓κ ἔχει* ist schon 1. Joh. II, 23; V, 12 erklärt. Nur stand 1. Joh. II, 23 — *πατέρα ȣ̓κ ἔχει*; hier geht es noch weiter: hat keinen Gott, d. h. stehet in keiner Gemeinschaft mit Gott, kennt auch den wahren, den lebendigen Gott nicht; wie denn die Heiden, obwohl sie wissen konnten, daß ein Gott sei und auch davon hin und wieder Zeugniß geben, daß das *γνωστὸν τȣ̃ θεȣ̃* in ihnen offenbart sei (Röm. I, V. 19), von dem Apostel sammt und sonders *ἄθεοι* (Eph. II, V. 12) genannt werden.

Die *διδαχὴ τȣ̃ Χριστȣ̃* ist die doctrina, quae Jesum docet esse Christum Filium Dei (Bengel), und kann hier keine andere sein, als die Lehre von Christo.

ȣ̃τος — hic demum. Bengel. *καὶ* — *καὶ* hier doch offenbar = sowohl als auch; wer könnte denn wohl sagen: derselbe hat und den Vater und den Sohn. Uebertriebener Eifer für die besonders von Winer geltend gemachten Grundsätze zur Erklärung des neutestamentlichen Sprachidioms hat dergleichen behauptet. — Dieses Nebeneinanderstellen des negativen und des positiven Ausspruchs ist ganz Johanneisch (vergl. 1. Joh. V, Vers 12 u. a. m.).

Vers 10. — *ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει* — d. h. diese Lehre nicht mit sich bringt, wobei zu vergleichen ist „der Ausdruck mit der classischen Formel *μῦθον* oder *ἀγγελίην φέρειν τινί*" (Lücke). Bengel erklärt das *ȣ̓ φέρει*: per veram professionem. Es wäre auch hinzuweisen auf das *βαστάσαι τό ὄνομα τȣ̃ θεȣ̃* Apostg. IX, Vers 15; — auf das *φέρȣσι* (= sprechen aus, das

lateinische legem ferre) βλάσφημον κρίσιν 2. Petri C. II, V. 21 (— nicht, wie's Luther übersetzt hat: ertragen, vgl. Sacharja III). — Die Behauptung de Wettes: die Phrase ὃ φέρει διδαχὴν — ist Unjohanneisch, heißt weiter nichts, als sie kommt im ersten Briefe nicht vor. Aber auch der Gedanke kam früher nicht vor.

μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν — Oben in der Einleitung ist schon davon die Rede gewesen, daß dieser Eifer wider die Lüge und für die Wahrheit die Liebe nicht ausschließt; die Liebe zum Herrn fordert das Eifern für seines Namens Ehre wie auch die Liebe zu den Brüdern es nicht ruhig mit ansehen kann, wenn Verführer von der Wahrheit, ohne die kein Heil ist, abwenden wollen. Aehnliche Warnungen vor näherer Gemeinschaft (— denn davon ist hier die Rede) mit Irrlehrern, Häretikern, Verführern finden sich in dem ersten und zweiten Briefe an die Corinther (namentlich im zweiten, wo der Apostel die falsche Toleranz den Irrlehrern gegenüber an den Corinthern hart tadelt Cap. X), im Briefe an die Galater (I, 8), in den sieben Sendschreiben in der Offenbarung Johannis (vergl. „du lässest Isabel meine Knechte verführen"), im Briefe an die Phil. (C. III, 2) und an vielen andern Stellen. — Vor denen, so hin und her schleichen in die Häuser und die Weiblein gefangen nehmen (εἰσιν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας κ. αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια 2. Tim. III, 6) warnt der Apostel Paulus.

Früher begehrte Johannes, das Donnerskind, Feuer vom Himmel auf die Stadt der Samariter fallen zu lassen, die Jesum nicht aufnehmen wollte. Das will er jetzt nicht mehr: aber die aufzunehmen ins Haus, die Jesum nicht aufnehmeu wollten ins Herz (die Lehre — ταύτην τ. διδαχὴν, — daß Jesus der Christ sei, ins Fleisch gekommen, der Sohn Gottes, nicht mit sich brachten), gebietet die Liebe zu Jesu. Die Liebe zum Herrn erlaubt es nicht, zu seinen offenbaren Feinden (— Feinde des Kreuzes nennt sie Paulus Phil. III.) sich freundlich zu halten, die Hand der Gemeinschaft ihnen darzureichen, sie so zu behandeln als wären sie Brüder, und ihnen Segen, Frieden und Freude (χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε) zu verheißen. Dadurch versündigt man sich an ihnen, indem man sie in ihrer Verkehrtheit bestärkt, und versündigt sich an denen, welche man, statt sie zu warnen, ihrem schädlichen und verführerischen Worte (das um sich frißt wie der Krebs) preisgibt. — Man macht sich dadurch, wie es Vers 11 heißt, theilhaftig der bösen Werke der Verführer. Der Schade, den sie anrichten, kommt mit auf unsere Rechnung, stehet mit in unserm Schuldbuche. Wie kann man doch

auch Freude dem verheißen, (λέγων αὐτῷ χαίρειν) der Gott nicht hat? Man vergleiche die Warnung Eph. V, 11: „habt nicht Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsterniß (μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τȣ͂ σκότȣς, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε), strafet sie vielmehr. — Das Gegentheil von dem, sich theilhaftig machen der bösen Werke der Irrlehrer ist das 3. Joh. 8: Gehülfen, Mitarbeiter an der Wahrheit werden. — Wenn man Beides, das Nichtaufnehmen ins Haus und das Nichtgrüßen unterscheiden will, — so ist das Letztere als eine Verstärkung des Ersten anzusehen: nicht nur ins Haus sollen wir den Irrlehrer nicht aufnehmen, sollen in eine nähere Gemeinschaft uns nicht einlassen: auch bei einer mehr äußerlichen Berührung (z. B. auf der Straße) sollen wir solche Zeichen und Begrüßungen vermeiden, welche das Mißfallen verhüllen könnten, das wir an dem Thun und Treiben der Irrlehrer empfinden. — Wenn de Wette sagt: „Wir, bei der sichern Begründung der christlichen Kirche und nach der damals noch nicht wohl möglichen (?) höhern Ansicht, das der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, sehen darin Unduldsamkeit", — so ist dieß von einem pelagianisch-socinianischen Standpunkt aus und aus einer laodiceischen Lauheit heraus gesprochen.

Vers 12. Οὐκ ἠβȣλήθην διὰ χάρτȣ κ. μέλανος — Fast dieselben Worte 3. Joh. 13 — wo es heißt: διὰ μέλανος κ. καλάμȣ. — Also die drei 1) ὁ χάρτης (Papyrus) das Papier, 2) τὸ μέλαν die Dinte, 3) ὁ κάλαμος der Griffel (aus Schilfrohr). — Das Nähere von diesem Schreibmaterial siehe bei Hug (Einleitung, S. 106, 107).

Nicht mit Papier und Dinte wollte Johannes schreiben; im apostolischen Zeitalter überhaupt war man nicht sehr schreibselig, und namentlich wollen Naturen wie die des Johannes, mehr durch unmittelbare, persönliche Einwirkung wirken, durch das gesprochene Wort als durch's geschriebene. — In den Worten ἔχων — γράφειν, ȣ̓κ ἐβȣλήθην, ist, wie Baumgarten-Cr. bemerkt, der Gegensatz nicht genau. „Denn bei ἐβȣλήθην war eigentlich nicht γράφειν zu setzen, sondern λαλεῖν. Streng genommen würde der Sinn der sein: „in geistiger Schrift wollte ich euch schreiben. 2. Cor. III, 3".

Statt ἐλθεῖν lesen Knapp, Lachmann, Lücke, Hahn

(nach Cod. A. B u. a. m.) *γενέσθαι* — und möchte dieß auch vorzuziehen sein. Zu *στόμα πρὸς στόμα* ist zu vergleichen Num. XII, 8. — Jerem. XXXII, Vers 4 = פֶּה־אֶל־פֶּה (vergl. 1. Cor. XIII, 12 — *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*).

ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν (statt dessen hat Lachmann: *ὑμῶν* aufgenommen) *ᾖ πεπληρωμένη*. Vergl. 1. Joh. I, 4. Das ist die völlige Freude, in der Gemeinschaft mit dem Vater und mit dem Sohne und in der Gemeinschaft mit denen sich wissen, die Gemeinschaft haben mit dem Vater und dem Sohne. Was noch mangelte an Glauben konnte und wollte ohne Zweifel Johannes erstatten, wie Paulus solches den Thessalonichern verheißt: und da war die Freude doch offenbar eine gegenseitige: an der Freude der auserwählten Frau Theil zu nehmen, wenn Johannes sahe, wie durch sein Wort die Freude derselben eine völlige wurde, konnte er ja nicht unterlassen. Um so weniger will es passen: *ὑμῶν* zu lesen.

Auslegung

des

dritten Briefes.

Vers 1. *Γαΐω τῷ ἀγαπητῷ*, Cajus war ein sehr verbreiteter Name; er kommt noch vor Röm. XVI, 23, 1. Cor. I, 14, Apostg. XIX, 29 und XX, V. 4. — Daß der Gajus hier 3. Joh. wohl ein Anderer als einer der vorerwähnten sei, möchte um so eher anzunehmen sein, da (vergleiche das in der Einleitung zum ersten Brief Gesagte) die Briefe Johannis einer ziemlich späten Zeit im Leben des Apostels anzugehören scheinen, und da Cajus ein geistlicher Sohn des Johannes (vergl. 3. Joh. V. 4) zu sein scheint. Bengel sagt dagegen: Cajus Corinthi, de quo Rom. XVI, 23, vel huic Cajo, Johannis amico, fuit simillimus, in hospitalitate vel idem: si idem, vel ex Achaja in Asiam migravit, vel Corinthum Johannes hanc epistolam misit. — Aber das Eine ist so ungewiß wie das Andre (vergl., was von der Unmöglichkeit, auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bestimmen, wer Cajus war, wo u. s. w. — Lücke sagt S. 356.) Gegen Millius und Whiston ereifert sich Heumann sehr, wenn sie „aus den sogenannten Constitutionibus Apostolicis behaupten, unser Cajus sei Bischof zu Pergamus gewesen.“ (S. 50, vergl. Baumgarten-Cr.)

Daß das *ἀγαπητὸς* nicht etwa nur eine Höflichkeitsform sein soll, sehen wir aus der dreimaligen Wiederholung (V. 1, V. 2,

Vers 5 und 11), und daß es hier Vers 2 gleich neben Vers 1 stehet. Es ist nicht so wie unser deutsches „Lieber", das Luther sehr oft in seine Bibelübersetzung einfügt; in einer Oster-Predigt redet er sogar den Teufel einmal so an: Lieber Teufel!

περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδῦσθαι κ. ὑγιαίνειν — „In allen Stücken wünsche ich dir" — u. s. w. „Es gehört *περὶ πάντων* wohl zu *εὐοδῦσθαι*, und ist zu nehmen: in Beziehung auf Alles, in jeder Hinsicht. Die Beziehung auf *εὔχομαι* und die Uebersetzung vor Allem (ante omnia, Beza) ist dem Sprachgebrauch nicht angemessen." (Baumg.-Cr.) — Darauf kommt auch Lücke zurück: „So wird man am Ende doch auf die gewöhnliche Auslegung zurückgeführt, nämlich *περὶ πάντων* nach gewöhnlichem Gebrauch auf *εὐοδῦσθαι* zu beziehen und den ganzen Satz so zu fassen: In allen Dingen, in jeder Hinsicht, wünsche ich, daß es dir wohl gehe und du gesund seyest, wie es deiner Seele wohl gehet". Lücke weiset es nämlich wie Baumgarten-Cr., als hieher nicht gehörend, zurück, wenn Beza auf den Homer'schen Sprachgebrauch (Iliade I, 287) sich beruft, auf die Worte *ἀλλ' ὅδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων.* — Es beziehe sich da, bemerkt mit Recht Baumgarten-Cr., auf den Vorrang. — „Die Stellung von *περὶ πάντων* sei dem nicht entgegen; es stehe mit rhetorischem Nachdrucke voran, gegenüber dem verglichenen *ἡ ψυχὴ* am Ende." — — „Man dürfe allerdings *περὶ πάντων* nur auf *εὐοδῦθαι* beziehen, nicht auf *ὑγιαίνειν;* das stehe für sich von der leiblichen Gesundheit und müsse als näherbestimmende Epexegese von *εὐοδῦσθαι* angesehen werden" (Lücke). Aehnlich de Wette: „in jeder Hinsicht, jedoch nach dem Gegensatz mit *ἡ ψυχή* auf das leibliche Wohlergehen zu beschränken."

Bei diesem Wunsche auch für das leibliche Wohlergehen des Cajus und daß er gesund sei, kann man an die Verheissung Ps. 41 denken, die denen gegeben ist, die der Armen sich annehmen, wie hier ja Cajus deren sich annahm und die versorgte, die um des Namens willen ausgezogen waren und nichts von den Heiden genommen hatten. — Psalm 41, 3 heißt es von dem, der auf den Dürftigen achtet: Der Herr wird ihn bewahren und beim Leben erhalten und ihm lassen wohl gehen auf Erden (— und V. 4: wird ihn erquicken auf dem Siechbette). Da haben wir das *εὐοδῦσθαι* (אשׁר) und *ὑγιαίνειν* bei einander. — *Εὐοδῦσθαι* kommt noch Röm. I, 10, 1. Cor. 16, 2 — im Neuen Testament vor — dort „*εἴπως ποτὲ εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τῦ θεῦ, ἐλθεῖν*

πρ. ὑμ. — 1. Cor. XVI, Vers 2, θησαυρίζων ὅ,τι ἂν εὐοδῶται. — Die erste Stelle übersetzt Sebastian Schmidt nicht unpassend: si jam aliquando commoda via utar; die zweite: quicquid commodum fuerit. Eben so das Letztere Bengel: commodum sit, — und hier: prospere agere, in re familiari et cet. Beza zu 1. Cor. XVI, 2 εὐοδοῦσθαι autem passive dicitur, qui prosperum iter a Deo obtinet ut Rom. I, 10, sed praeterea ad rerum omnium prosperos successus transfertur ut 3. Joh. 2. Vergleiche die LXX bei Ps. I, 3. πάντα, ὅσα ἂν ποιῇ, κατευοδωθήσεται = das geräth wohl. Hier ist also das Wort εὐοδοῦσθαι so viel als wohlergehen, glücklich von statten gehen und dergleichen.

Vers 3. — ἐρχομένων ἀδελφῶν κ. μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ. — Reisende Brüder, die eben von Cajus herkamen und seine christliche Liebe erfahren hatten, (V. 5. 6) hatten von seiner ἀληθεία („im subjectiven Sinne, von dem wahren Christenthume des Cajus" Lücke), daß er wandle in der Wahrheit (wie der Schluß des Satzes καθὼς — περιπατεῖς und Vers 4 zeigen), ein gutes Zeugniß gegeben. Μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ σου ist hier gebraucht wie Ev. V, 33, III, 26; vergl. Luc. IV, 22 — für etwas Zeugniß geben (Lücke).

„Deiner Wahrheit" — es ist unsere Wahrheit, wenn sie unser Eigenthum, das Eigenthum des Geistes worden ist (wenn das Wort, das gehörte ist συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν Hebr. IV, Vers 2.) Heumann führt dabei die Stelle aus Plinius an: vix unum aut alterum invenies tanta sinceritate, tanta veritate.

„Die Participia im Genitivo absoluto ἐρχομένων ἀδελφῶν κ. μαρτυρούντων sind in Folge des Aorist imperfectisch zu nehmen" (Lücke, de Wette).

Zu σὺ ἐν ἀλ. περιπ. bemerkt Bengel: tu, Antitheton, Diotrephes v. 9.

Vers 4. μειζοτέραν — οὐκ ἔχω χαρὰν. — Es ist nicht Unjohanneisch (de Wette), daß Johannes diesen bei Dichtern und spätern Prosaikern vorkommenden Doppelkomparativ gebraucht — (vgl. Eph. III, 8 ein aus Superlativ gebildeter Comparativ — Winer

S. 80. §. 11 — Lücke, Heumann, der gleichfalls wie Winer aus Sextus Empiricus IX, 405 den Superlativ ἐλαχιστότατος und dazu eine Stelle aus Arnobius — minissimus anführt): für den traulichen Briefstyl fand es Johannes passend, diese ungewöhnlichere Comparativ-Form zu gebrauchen. Daß τέτων „ein unbestimmter Plural sei und dabei weder χαρῶν noch πραγμάτων zu ergänzen, und daß er auf das näherbestimmende ἵνα zu beziehen," (Lücke, de Wette, Baumgarten-Cr.) möchte schwerlich aus Joh. XV, V. 13 zu beweisen sein: denn das ταύτης daselbst (μείζονα ταύτης ἀγάπην ἐδεὶς ἔχει ἵνα u. s. w. bezieht sich sehr bestimmt auf die ἀγάπη.

Die Erklärung von Heumann möchte immer noch die bessere sein: „ich habe keine größere Freude als dieses, das ist, als über dieses; wie Vers 10 ἐπὶ τέτοις heißt an diesem, und also an beiden Orten der pluralis haec anstatt hoc gesetzt wird, welches wenn man indefinite redet, weder in der Griechischen noch in der Lateinischen Sprache ungewöhnlich ist." Doch am einfachsten scheint es Bengel mit: (his, gaudiis) χαρῶν zu ergänzen.

ἵνα hier nicht ita, ut, eo consilio, ut. vergl. 1. Cor. IV, V. 2, und noch mehr Joh. XV, V. 13, wo es = ἢ ἵνα (quam ut bei Beza, der das ἵνα hier 3. Joh. 4 nimmt als = ὅτε, wenn).

Die große Freude, wenn man höret seine Kinder in der Wahrheit wandelen (die geistlichen Kinder), wird ohne Zweifel nicht wenig erhöhet, wenn diese Kinder zugleich die leiblichen Kinder sind. Von der Freude, wovon dieser Vers redet, hören wir unter anderm 1. Thess. II, V. 19, Phil. IV, 1. Wenn im 137. Psalm Vers 6 Jerusalem die höchste Freude des heil. Sängers genannt wird, so fällt eben diese Freude mit der hier genannten nahe zusammen.

Vers 5. πιστὸν ποιεῖς — = „ἄξιον πιστῦ ἀνδρὸς ein christliches Werk thust du mit dem, was du etwa (ὃ ἐὰν) den Brüdern thust und zwar den Fremden." Aehnlich bei Heumann, der aus Wolf das passende Citat anführt: ἐχ ἑλληνικὸν τῦτο ποιεῖς — etwas thust du, welches einem Griechen nicht anstehet.

πιστὸν „überhaupt christlich-würdiges (Tit. I, 6)" — Baumgarten-Cr. — Die Erklärung Lückes nennt de Wette zu bestimmt; es sei objectiv zu verstehen von dem, was dem christlichen Vertrauen, der gerechten Erwartung entspricht, 1. Joh. I, V. 9. —

Mit de Wette stimmt mehr die Bengel'sche Erklärung: fidele facis, facis quiddam, quod facile a te pollicebar mihi et fratribus. Sic quodcumque congruit.

ἐργάσῃ. — operatus fueris — labore amoris. Also: was du etwa thun mögest, thun wirst. Lachmann liest ἐργάζῃ.

Zu ἐργάζ. εἰς ist zu vergleichen Matth. XXVI, V. 10 — „sie hat ein gut Werk an mir gethan ἐργάζη καλὸν εἰργάς. εἰς ἐμέ." — Statt εἰς τȣ̀ς ξένȣς liest Lachmann mit Cod. A. B. C und mehrern Minuskeln: καὶ τȣ̃το ξένȣς.

Die Leseart ist also als eine durch Autoritäten sehr beglaubigte anzusehen. „Aber es wäre möglich, sagt Lücke (de Wette stimmt ihm bei), daß τȣ̃το der Erklärung wegen eingeschoben wäre, da das bloße καὶ auffiel. Ist bloß καὶ zu lesen, so wäre vielleicht hier ein Fall, wo καὶ specialisirend stehet: und insbesondre, namentlich." So hat es auch Bengel verstanden: et, quod maximum, in hospites speciatim. Aehnlich Winer (3. Ausg. S. 368): „Die Bedeutung vorzüglich möchte sich ganz in Anspruch nehmen lassen (für καὶ), auch da, wo zu einer allgemeinen Bezeichnung noch etwas Specielles, welches unter jener eigentlich schon enthalten war, hinzukommt." — Daß man gezwungen ist zu so einer Erklärung des καὶ, wie bei Lücke, Bengel, Winer wir sie finden, seine Zuflucht zu nehmen, wenn das τȣ̃το wegfällt, zeigt uns die sonst nicht zurückzuweisende Erklärung von Baumgarten-Cr. „hier bedeuten — sagt derselbe — ἀδελφοί neben ξένοι Bedürftige in der Gemeine. Doch liest man mit Lachmann (Schott, Hahn) καὶ τȣ̃το ξένȣς, so gehören auch diese zu den Brüdern." — Bei dem Wegfall des τȣ̃το bleibt also, wenn die obige Bedeutung des καὶ (= speciatim, vorzüglich, insbesondere) nicht anzunehmen wäre, nichts übrig als die ξένοι den Brüdern, den Gläubigen entgegenzusetzen, und sie davon auszuschließen. Das aber läßt sich durchaus nicht reimen mit dem, was Vers 6. 7. 8 von den ξένοι gesagt wird, daß sie ausgezogen sind um des Namens willen u. s. w.

Vers 6. „ἐμαρτύρησάν σȣ τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας." Vergl. oben Vers 3: welche Zeugniß gaben deiner Wahrheit (σȣ τῇ ἀληθείᾳ). — Da gehet es ja den Seelen wohl (εὐοδȣ̃ται ἡ ψυχή), wo man Jemand sagen kann: die Brüder haben deiner Wahrheit Zeugniß gegeben und deiner Liebe — und dieß Letztere ἐνώπιον ἐκκλησίας. — In öffentlicher Versammlung, vor der Gemeinde

(vor der, wo Johannes war) zeugten die Brüder von der Liebe Caji, der das gethan hatte, wozu die Verse 6. 7. 8 die Gläubigen auffordern. Von der Liebe, die in Thaten sich erweiset, die Jedermann sehen kann, läßt sich öffentlich zeugen: der Glaube ist mehr dem Auge des Andern verborgen.

ὃς καλῶς ποιήσεις (nicht ποιήσας προπέμψας wie Grotius ganz willkührlich, ohne irgend eine Autorität annimmt und wie Luther übersetzt hat: du hast wohlgethan, daß du sie abgefertigt hast — auch nicht ποιήσας προπέμψεις, wie Codex C liest), προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ, „welches so aufzulösen ist: ὃς προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ καλῶς ποιήσεις.“ Lücke, de Wette, Heumann, Baumgarten-Cr. Aehnlich Bengel: προπέμψας — deducens cum commeatu Tit. III, 13 — Beneficium praesta usque ad finem. Tit. III, 13 heißt es: Ζηνᾶν σπουδαίως πρόπεμψον, ἵνα μηδὲν αὐτοῖς λείπῃ — fertigt ihn ab, — daß ihnen nichts mangle; — also nicht bloß so viel als das Geleite geben, sondern mit dem zur Reise Nöthigen ausrüsten. Aber 1. Cor. XVI, 6 — gehört nicht hieher (de Wette); Paulus erklärt ja ausdrücklich, daß er von den Corinthern keinen Sold genommen habe und nehmen wolle. Auch 1. Cor. XVI, V. 11 möchte kaum hieher gehören (Lücke), wie schon der Zusatz ἐν εἰρήνῃ zeigt. — Röm. XV, 24 gehört (de Wette) auch nicht hieher.

ἀξιώς τ. θεοῦ, ut Deo dignum est. — Qui tales, quales versu sequente describuntur, honore afficit, is Deum honorat. Bengel. — Vergl. Col. I, 10. (περιπατεῖν ἀξίως τοῦ κυρίου,) — Röm. XVI, V. 2 (προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων). — Gotteswürdig = wie es die Sache, die Ehre Gottes fordert.

Vers 7. ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον —

So lesen nach A. C und vielen Minuskeln Bengel, Knapp, Griesbach, Schott, Lachmann, Lücke, de Wette und lassen das αὐτοῦ der gewöhnlichen Leseart ausfallen. Das Einschiebsel αὐτοῦ läßt sich leicht erklären, weil das bloße ὄνομα auffallend klingt. — Bengel supplirt: Dei und weiset hin auf Levit. XXIV, V. 11, Jacob. II, 7. Mit Berufung auf Apostg. V, V. 41 (ὅτι ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος κατηξιώθησαν ἀτιμασθῆναι) vergl. mit Apostg. V, Vers 3. 16 — IV, 12 — so wie auf Jacob. II, 7 will Lücke es mehr als wahrscheinlich hinstellen, daß der neutestamentliche Sprach-

gebrauch je länger je mehr unter dem ὄνομα schlechthin den Namen Jesu Christi verstehe. Völlige Entscheidung findet er aber in zwei Stellen in dem Briefe Ignatii an die Epheser Cap. III und Cap. VII. Dort heißt es: εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, ὄπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χρ. — Die andre Stelle: εἰώθασι γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν et cet. — Der Erklärung Lückes ganz zustimmend fügen wir noch hinzu, daß wir die Hinausziehenden (nämlich zu den Heiden) von christlichen Missionaren verstehen, die wohl nicht unmittelbar vom Herrn berufen waren, aber von der lautern Liebe gedrungen, die nicht das Ihre sucht (μηδὲν λαμβάνοντες), zu den Heiden gingen, ihnen das Evangelium zu verkündigen. Die Erklärung Carpzov's, der Heumann und zum Theil Bengel u. A. beistimmen: ejecti erant propter religionem ab extraneis, nihilque secum asportaverunt, ist ganz zurückzuweisen. — Es wäre ἐξῆλθον mit ἀπὸ τ. ἐθνῶν zu verbinden, und letzteres von dem nahestehenden λαμβάνοντες zu trennen: aber dann ist ἐξῆλθ. zu entfernt von ἀπὸ τ. ἐθνῶν (— oder ἐθνικῶν, wie Lachmann nach A. B. C und mehreren Minuskeln liest). Dann ist „für Verfolgte und Flüchtige ἐξῆλθον zu schwach und unbestimmt, μηδὲν λαμβάνοντες nicht charakteristisch genug, um die Hablosigkeit der Geflüchteten zu bezeichnen.“ (Lücke). Wie soll man sich das vorstellen: von den Heiden ausgehen = von ihnen ausgestoßen werden, — da die Christen doch überall, wo sie wieder hinkamen gleichfalls von den Heiden umgeben waren? — Und dann fordert ja die Ermahnung Vers 8: Solche müssen wir aufnehmen, damit wir der Wahrheit Gehülfen werden, — offenbar zu einer fortgehenden Thätigkeit der christlichen Liebe auf, die sich nicht sowohl auf ein dann und wann vorkommendes Ereigniß (— Beraubtwerden der Güter durch die Heiden), sondern auf eine bestimmte Thätigkeit der Ausgehenden beziehet. Es zeigt sich dann (wenn die Beza'sche und Carpzov'sche Erklärung zurückgewiesen wird) ein schöner Parallelismus der Glieder im 7ten und 8ten Vers: Sie sind ausgegangen, nichts nehmend von den Heiden — (μηδὲν λαμβάνοντες): wir müssen solche aufnehmen (ἀπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους); sie sind ausgegangen um des Namens willen (d. h. um den Namen des Herrn vor den Heiden herzutragen, um die Wahrheit zu verkündigen): wir sollen Gehülfen der Wahrheit werden.

Zu λαμβάνειν = empfangen (z. B. Sold) vergleiche man Matth. X, V. 8 — 1. Cor. IX, V. 18, 2. Cor. XI, V. 7. XII, V. 16, 1. Thessal. II, V. 9.

Vers 8. Statt ἀπολαμβάνειν stehet 2. Joh. 10 λαμβάνειν, — Matth. XVIII, Vers 5 — δέχεσθαι; ἐπιδεχεσθαι im 9ten Verse. ἀπολαμβάνειν findet sich im Neuen Testament aber nicht in diesem Sinne = gastlich aufnehmen. Lachmann hat daher (mit ihm Lücke, de Wette) auf A. B. C und mehrere Minuskeln sich berufend ὑπολαμβάνειν aufgenommen, was sich zwar im Neuen Testament in dieser Bedeutung auch nicht findet, aber bei den Klassikern, wie Lücke bemerkt. Johannes straft nicht an ihm, daß er ein Irrlehrer gewesen, sondern seine Lieblosigkeit, seinen Hochmuth und seine Herrschsucht straft er. — Diotrephes nahm Johannes (ἡμᾶς) nicht auf, indem er die Weisung und Mahnung in seinem Briefe nicht achtete, sich nicht daran kehrte.

Zu συνεργοί τῇ ἀλ. ist zu vergleichen Tit. III, V. 8. 13. 14. Matth. X. Wer einen Gerechten aufnimmt in eines Gerechten Namen, wird eines Gerechten Lohn empfangen.

Vers 9. Einen traurigen Contrast zu den Brüdern, die ausgingen, das Evangelium zu verkündigen, und keinen Sold von den Heiden nahmen, so wie auch zu dem gastfreien Cajus bildet der Diotrephes, der φιλοπρωτεύων. Das war ein stolzer, selbst die apostolische Autorität eines Johannes verachtender Hierarch, — und das mitten in einer apostolischen Kirche. Wir sehen, daß keine Form der Kirchenverfassung (die damals gewiß doch eine apostolische war) vor Gewissenstyrannei, vor weltlicher Hierarchie, vor ungeistlicher Priesterherrschaft zu schützen vermag. Diese Herrschaft und Tyrannei übte Diotrephes, wenn er auch nicht Bischof in der Gemeinde war, wo er sich aufhielt (— Heumann ist sehr gegen diese Annahme), — wenn er auch nur Diakonus war (— was Heumann auf's allerstärkste befürwortet), — oder auch gar kein Gemeindeamt hatte. Uebrigens ist eine solche Erscheinung eines Diotrephes in einer apostolischen Gemeinde, — das Auftreten dieses ehrgeizigen und herrschsüchtigen Mannes einem Johannes gegenüber dem nichts Auffallendes oder gar Unwahrscheinliches, wer sich Pauli Kampf mit seinen Widersachern in Corinth, in Galatien u. s. w. etwas genauer angesehen hat, dazu die sieben Gemeinden in der Offenbarung Johannis. — Wir wissen außerdem, daß die Apostel nur mit Waffen des Geistes gegen ihre Widersacher stritten. Der Apostel deutet auf diese Waffen, mit denen er dem Diotrephes entgegen tritt, in den Worten hin: ich will ihn erinnern an seine Werke.

ἔγραψα — de his. — Ea epistola non exstat. — Beng. Wenn Lücke sagt zu dem ἔγραψα Vers 9: „wäre ἄν verbürgt, so hätte die Vulgata Recht zu übersetzen: scripsissem forsitan," — so ist dieß irrig. Der Aorist kann nicht alles Mögliche bedeuten.

τῇ ἐκκλησίᾳ — illius loci, ex quo exierunt v. 7. Beng. Schwerlich; besser, wie Baumgarten-Cr. sagt: „Ohne Zweifel der Gemeine, in welcher Cajus war." — Lücke dagegen will es unentschieden lassen: „Lebte Cajus, — sagt er — in derselben Gemeinde, so u. s. w." De Wette auch: der Gemeinde (deines Ortes). — Der ganze Zusammenhang führt zur Erklärung von Baumgarten-Crusius hin.

Für die von Lachmann acceptirte Leseart ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ sprechen allerdings gewichtige Autoritäten (A. B. 6. 7. 8. Koptischen und Sahid. Uebersetzung): aber es wäre dann dieses τι, wenn es ächt wäre, nur als ein schwächendes zu verstehen, wie Lücke mit Recht sagt, nämlich so: Ich habe darüber (Vers 7. 8) einiges auch an die Gemeinde geschrieben; der Verfasser legte dann selbst kein Gewicht auf diesen Brief, hoffte nicht viel davon.

Aber wer kann sich denken, daß der Apostel so geschrieben habe? Er würde ja damit den Diotrephes wider sich selbst in Schutz nehmen und denselben derohalben entschuldigen, daß er auf so ein obenhin abgefaßtes Schreiben („ich habe ihm etwas geschrieben") nicht viel achtete.

Der φιλοπροτεύων gehörte zu jenen Leuten, von denen der Herr sagte, sie wollten gerne oben an sitzen in den Synagogen und an den Tischen, und gerne Rabbi gegrüßt sein auf dem Markte (— φιλõσι — τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς — Matth. XXIII, 6. 7). — Wenn Heumann aus dem Worte φιλοπρωτεύων beweisen will, Diotrephes sei nicht Bischof gewesen, denn letzterer sei schon ὁ πρωτεύων und nicht erst ein nach der Ehre, die er schon habe, Strebender (φιλοπρωτεύων), — so ist dieß nichts beweisend. Denn ein Bischof kann ja noch über die Schranken seines Amtes und seiner Wirksamkeit hinaus in allerlei Anmaßungen als ein φιλοπρωτεύων sich erweisen, als einer, der hochgehalten sein will. Eben so wenig will es sagen, wenn Heumann den Diotrephes darum nicht Presbyter sein läßt, weil ja „der Apostel sonst dieser Gemeinde würde befohlen haben, einen solchen gottlosen Presbyter abzusetzen." — Denn eben so wenig hätte Diotrephes dann sein Diakonenamt behalten können, was Heumann durchaus ihm zusprechen will.

Daß Diotrephes nicht gleich den Christusleugnern (2. Joh. V. 7) ein die Grundlehren des Evangeliums antastender Irrlehrer gewesen, gehet aus allem hervor.

Vers 10. — *ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτȣ̃ τὰ ἔργα* — *ὑπομ.* commonebo — (i. e. notabo, ita ut sentiat.) Beng. — Ich will ihn erinnern, d. h. nachdrücklich, — zu Gemüthe führen (vergl. Tit. III, V. 1 — *ὑπομίμνησκε αὐτȣ̀ς*, 2. Tim. II, V. 14 — *ταῦτα ὑπομίμνησκε*) „*αὐτȣ̃ τὰ ἔργα, ἃ* u. s. w. seiner Werke („der Akkusativ der Person fehlt, — Joh. XIV, 26 — ergibt sich leicht von selbst") Lücke.

Die bösen Werke waren eben die Werke der Lieblosigkeit, der Härte und Herrschsucht, des Trotzes, der es wagte, selbst den Apostel mit bösen Worten zu schmähen.

λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν — „*φλυαρεῖν* bedeutet nugari (*φλύαροι καὶ περίεργοι* — geschwätzig und vorwitzig 1. Tim. V, Vers 13, nur hier mit activer Bedeutung: thöricht Jemanden behandeln." Baumgarten-Crusius. — Bei Oecum. *φλυαρῶν* (*ἡμᾶς* = uns beplaudernd — de Wette) = *λοιδορῶν, κακολογῶν.* — Lücke.

ἀρκȣ́μενος ἐπὶ τȣ́τοις — ungewöhnliche Form, da sonst der bloße Dativ bei *ἀρκεῖσθαι* stehet.

ἐπιδέχεται, anders wie das *ἐπιδέχ.* im 9ten Verse, hier = *ἀπολαμβάνειν*, gastlich aufnehmen.

τȣ̀ς ἀδελφȣ̀ς — nämlich die reisenden Brüder Vers 7.

τȣ̀ς βȣλομένȣς — volentes sc. accipere. Bengel.

κωλύει — vergleiche das Wort des Herrn wider die, so selbst nicht ins Reich Gottes eingehen wollen, und auch wehren denen, die eingehen wollen, dazu auch 1. Thess. II, Vers 16 — *κωλυόντων ἡμᾶς ἔθνεσι λαλῆσαι. Ἐκ τ. ἐκκλ. ἐκβάλλει* — nicht, durch Vorenthalten der Armenmittel, wie Heumann will, auch nicht durch bloße Handhabung der Kirchenzucht, wie Lücke meint (auf Luc. VI, V. 22 sich berufend) und de Wette (excommunicirt sie), sondern durch Rottenmachen. Diotrephes wußte mit seinem *λόγοις πονηροῖς* und seinen bösen Werken sich einen Anhang in der Gemeinde zu verschaffen, und dadurch einen solchen Einfluß in die Gemeindeangelegenheiten zu gewinnen, daß die Andern theils überlistet, theils über-

wältigt (— von Bezauberung durch falsche Lehre wie den Galatern geschah Gal. III, V. 1. ist hier nicht die Rede) thaten, was Diotrephes wollte. Man vergleiche die Schilderung der Demagogenkünste der falschen Propheten und unheiligen Hierarchen 2. Petri II, V. 18 — Judä 19. — Es sind die Häretiker in dem Sinne, wie Tit. III, V. 10 vorkommt, wo Paulus gebietet, zu meiden einen ketzerischen Menschen (*αἱρετικὸν ἄνθρωπον παραιτῦ*); es sind, die da Rotten machen (*αἱρέσεις* Gal. V, V. 21), die Hochmüthigen, die sich absondern, suchen und thun, was ihnen gelüstet (Sprüchw. Sal. XVIII, V. 1).

Wenn es dem Diotrephes gelang, die Pläne seiner Herrschsucht als Beschlüsse der Gemeinde zur Handhabung der Kirchenzucht darzustellen, so wird ihm dieß natürlich um so lieber gewesen sein; es kann daher in dem *ἐκβάλλει* die Ausschließung aus der Gemeinde durch Rigorismus in der Kirchenzucht mit enthalten sein: aber es ist irrig, wenn man das *ἐκβάλλει* darauf beschränken will. Das Verwerfen des Namens Luc. VI, 22 (*ὅταν ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶς πονηρὸν*) ist keinesweges, wie Lücke meint, bloß von dem Verwerfen durch Excommunication zu verstehen. — Das *ἐκβάλλει* ist übrigens nicht bloß = conatur ejicere, sondern ejicit.

Vers 11. „Wer Gutes thut (*ὁ ἀγαθοποιῶν*) ist von Gott." — vergl. 1. Joh. II, V. 29. III, 9.

Zu *ἑώρακε* macht Lücke die sehr überflüssige Frage: würde es nicht im Style des ersten Briefes heißen müssen *οὐκ ἔγνω τ. θεὸν* oder dergleichen?

μὴ μιμῦ τὸ κακὸν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν — vergl. Eph. V, 1 — *γίνεσθε μιμηταὶ τ. θεῦ.*

Vers 12. *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων* — vergl. Luc. IV, 22 — *πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ*; Hiob XXIX, V. 11 — der rühmte mich, ותעידני — gab mir Zeugniß — Plutarch in dem Leben Lykurgs: *Λυκούργῳ καὶ τὸ δαιμόνιον ἐπεμαρτύρησε* — (bei Heumann).

Von Demetrius sagt Bengel: videtur hic fuisse antistes hospitalis. De Wette und Lücke meinen, es möchte wohl der Ueberbringer des Briefes gewesen sein. Dieß ist wohl auch das Wahrscheinlichere.

καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας — von der Wahrheit selbst — will weit ein Anderes sagen, als unsre Empfehlungsformel: er empfiehlt sich durch sich selbst — oder als das Beausobre'sche: c'est à dire, que sa conduite est un temoin reel de sa vertu (Lücke). — Die Erklärung, die Lücke hinzufügt: „wenn die (untrügliche) christliche Wahrheit selbst gefragt würde, würde sie ihm ein gutes Zeugniß geben", — kann auch nicht befriedigen. Das erste, empfiehlt sich durch sich selbst (— durch seine Tugend), ist ein ziemlich überflüssiger Zusatz, würde auch fast mit dem: *μεμαρτ. ὑπὸ πάντων* zusammenfallen. Das zweite, wenn die Wahrheit selbst gefragt würde u. s. w., ist eine façon de parler, — gewissermaßen ein Ansatz zum Hyperbolischen, der weiter keinen Effect hat, daß man schwerlich darin etwas Apostolisches finden mag. — Wir erinnern hiebei an das Obengesagte zu 2. Joh. 2, daß auch ein Andrer von dem Gnadenstande Jemandes ein solches Zeugniß durch den heiligen Geist bekommen könne, die Wahrheit werde bei ihm sein ewiglich. Auf solches Zeugniß, was dem Johannes geworden durch den heiligen Geist in Betreff des Demetrius, weiset er hier hin in dem *κ. ὑπ' αὐτ. τ. ἀληθ.*

Statt *οἴδατε* liest, auf sehr gewichtige Autoritäten sich stützend, Lachmann: *οἶδας*. Nachdrücklicher lautet es, wenn es heißt *οἴδατε*. Nicht uneben ist, was zu diesem: Ihr wisset, — Heumann bemerkt: „er stellet sich ihnen als einen Apostel vor, und also als die glaubwürdigste Person dar, deren Zeugniß kein Christ verwerfen könne."

Zu Vers 11 bis 13 — siehe den Schluß des vorigen Briefes; statt der *χαρὰ πεπληρωμένη* — hier die Anwünschung von Frieden: *εἰρήνη σοι*.

Hiemit schließen wir auch die Erklärung zum Briefe und zu den drei Briefen: Friede sei mit Dir, freundlicher und der Wahrheit zustimmender Leser; Friede mit Dir und Barmherzigkeit, und über den Israel Gottes.

Druckfehler.

Seite 6 Zeile 7 von Oben statt Panadosis lies Paradosis.
" 12 Zeile 13 von Unten statt den lies der.
" 17 Zeile 8 von Oben statt aus den lies der.
" 28 Zeile 2 von Oben statt πρωτόγενος lies πρωτόγονος.
" 30 Zeile 9 und 11 von Oben statt ἀεχάγγελος lies ἀρχάγγελος.
" 99 Zeile 7 von Oben statt dagen lies dagegen.
" 135 Zeile 7 Unten statt siqnid lies siquid.
" 142 in der Mitte statt odfr lies oder.
" 144 Zeile 4 von Unten statt regumine lies regimine.
" 153 Zeile 11 von Unten hinter: gehören nicht zu denen — fehlt der Satz: die der Vater dem Sohne gegeben.
" 180 Zeile 12 von Unten statt je lies sie.
" 192 Zeile 4 von Unten statt τὺ lies τὸ.
" 195 in der Mitte statt δύναιαι lies δύναται.
" 195 Zeile 16 von Unten statt δύνατει lies δύναται.
" 201 von Unten lasse man das zweite ist wegfallen.
" 202 Zeile 5 von Oben statt nun lies nur.
" 202 Zeile 12 von Oben statt nicht anders lies nichts anders.
" 204 Zeile 2 von Oben das Komma hinter vellemus.
" 209 von Unten lies verdient.
" 215 von Unten hinter verbinden kein Absatz.
" 225 Zeile 2 von Oben statt ἐκηλυθότα lies ἐληλυθότα.
" 238 Zeile 3 von Unten statt οὐ̓δεὶς lies οὐδεὶς.
" 258 erste Zeile statt dringen lies bringen.
" 259 Unten lies Christi.
" 264 Zeile 6 von Oben statt Zusnmmenhang l. Zusammenhang.
" 266 bei Vers 7 und 8 fehlt der Satz: καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι.
" 266 Unten statt venientum lies venientem.
" 281 Oben statt gustariut lies gustarint.

Um das Verzeichniß der Druckfehler nicht zu sehr zu häufen, sind die Fehler, die in der Accentuation der griechischen Worte sich hie und da eingeschlichen haben, nicht besonders notirt.

Die Lehre der Schrift von der Gnadenwahl.

Eine

Predigt

von

Fr. Sander.

Elberfeld 1854.

Druck und Verlag von Wilh. Hassel.

Röm. IX. Vers 11—33.

Predigt von der Gnadenwahl.

Das Evangelium des heutigen Sonntags*) und namentlich die letzten Worte desselben: Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt, — erinnert uns daran, daß wir eine wichtige Lehre der heiligen Schrift, die von der Gnadenwahl, nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen. Diese Lehre ist allerdings ein großes Geheimniß, und wenn wir ihr näher treten und uns bemühen, das Schriftwort uns auszulegen, es zu deuten, wohl auch das Ergebniß unserer Untersuchungen in irgend einer Formel bestimmter auszusprechen, so fehlt es nicht an demüthigenden Erfahrungen, die uns das apostolische Wort bestätigen: Unser Wissen ist Stückwerk. Wir werden uns, wie bei Betrachtung anderer Geheimnisse der heiligen Schrift, auch bei diesem von der Gnadenwahl zuletzt in das Wort hinein flüchten müssen, mit welchem Paulus die Untersuchung über diese Lehre abbricht: O was für eine Tiefe der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie unerforschlich sind seine Wege, und unbegreiflich seine Gerichte! — Aber das entbindet uns nicht von der Pflicht, unsere Lenden zu umgürten, zu suchen und zu forschen in dem prophetischen und apostolischen Worte, bis dasselbe uns also aufgeschlossen ist, daß es uns nicht ein Stein des Anstoßes wird, an dem wir uns ärgern, sondern ein Wort des Trostes, ein Wort, das uns auf den Fels des Heils nur um so fester gründet. Damit, daß wir der Betrachtung der Schriftlehre von der Gnadenwahl ausweichen und mit einer knechtischen, ja fast kindischen Furcht vor solchen Schriftstellen wie Röm: 9 bis 11 vorübereilen und schier erschrecken, wenn wir so einen Ausspruch hören: so erbarmet er sich, weß er will und verstocket, wen er will, — sind wir wenig oder vielmehr nichts gebessert.

*) Septuages. 12. Febr. 1854.

Dem Mißbrauche, der mit der Lehre von der ewigen Erwählung getrieben werden kann, oder wirklich getrieben wird, können wir nur wehren, wenn wir den rechten Gebrauch dieser Lehre kennen, und mit dem, was die Schrift über dieselbe sagt, uns gründlich bekannt machen. Wir werden dann erfahren, daß wie alles in der Schrift auch das Wort von der Gnadenwahl uns zur Lehre geschrieben ist, auf daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben.

Die Worte, die wir zum Grunde unserer Betrachtung legen, stehen aufgezeichnet:

Röm. IX. Vers 11—33.

Sie lauten daselbst also:

„Ehe die Kinder geboren waren und weder Gutes noch Böses gethan hatten, auf daß der Vorsatz Gottes bestünde nach der Wahl, ward zu ihr gesaget, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers, also: der Größere soll dienstbar werden dem Kleinern. Wie denn geschrieben stehet: Jacob habe ich geliebet, aber Esau habe ich gehasset. Was wollen wir denn hier sagen? Ist denn Gott ungerecht? Das sei ferne! Denn er spricht zu Mose: Welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, deß erbarme ich mich. So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. Denn die Schrift sagt zu Pharao: Eben darum habe ich Dich erwecket, daß ich an Dir meine Macht erzeige, auf daß mein Name verkündigt werde in allen Landen. So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will. So sagest Du zu mir: Was schuldigt er denn uns? Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, lieber Mensch, wer bist Du denn, daß Du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Faß zu Ehren und das andere zu Unehren? Derhalben, da Gott wollte Zorn erzeigen, und kund thun seine Macht, hat er mit großer Geduld getragen die Gefäße des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammniß; auf daß er kund thäte den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Barmherzigkeit, die er bereitet hat zur Herrlichkeit. Welche er berufen hat, nämlich uns, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden. Wie er denn auch durch Hoseam spricht: Ich will das mein Volk heißen, das nicht mein Volk war und meine Liebe, die nicht die Liebe war. Und soll geschehen, an dem Ort, da zu ihnen gesagt ward: Ihr seid nicht mein Volk, sollen sie Kinder des lebendigen Gottes genannt werden. Jesaias aber schreiet für Israel: Wenn die Zahl der Kinder Israels würde sein, wie der Sand am Meer, so wird doch das Uebrige selig werden. Denn es wird ein Verderben und

Steuren geschehen zur Gerechtigkeit, und der Herr wird dasselbe Steuren thun auf Erden. Und wie Jesaias zuvor sagt: Wenn uns nicht der Herr Zebaoth hätte lassen Samen überbleiben, so wären wir wie Sodoma geworden, und gleich wie Gomorra. Was wollen wir nun hier sagen? Das wollen wir sagen: die Heiden, die nicht haben nach der Gerechtigkeit gestanden, haben die Gerechtigkeit erlangt; ich sage aber von der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt. Israel aber hat dem Gesetz der Gerechtigkeit nach gestanden, und hat das Gesetz der Gerechtigkeit nicht überkommen. Warum das? Darum, daß sie es nicht aus dem Glauben, sondern als aus den Werken des Gesetzes suchen. Denn sie haben sich gestoßen an den Stein des Anlaufens. Wie geschrieben steht: Siehe da, ich lege in Zion einen Stein des Anlaufens, und einen Fels der Aergerniß; und wer an ihn glaubt, der soll nicht zu Schanden werden."

Ihr sehet bald, ich habe zum Texte die Worte genommen, welche, wenn man sie zuerst hört, einen Sinn zu haben scheinen, der uns diese Lehre sehr bedenklich, wenigstens sehr untröstlich machen könnte. Ich habe die Verse genommen, auf welche am liebsten die sich berufen, welche eine sogenannte unbedingte oder absolute Gnadenwahl lehren, wie sie unter den Kirchen-Schriftstellern zuerst Augustin gelehrt hat. — Aber das wäre ja nicht gut, wenn wir uns irgend ein Wort der Schrift verhüllen oder unser Auge von ihm wegwenden müßten. — Eine Kirche, die das thun müßte, also auch unsere evangelisch-lutherische, wenn sie es thun müßte, würde sich selbst nicht nur ein Zeugniß der Armuth und der Ohnmacht, sondern noch ein übleres ausstellen, daß sie kein gut Gewissen habe und keinen Muth, sich in allen Stücken und überall unter das Urtheil und Gericht des Wortes Gottes zu stellen. — Das aber sei ferne von uns — und so lasset uns denn unter Zugrundelegung der voranstehenden Textworte die Lehre der Schrift von der Gnadenwahl erwägen. Dabei werden wir in die zwei folgenden Capitel mit hinein blicken.

Also der Gegenstand unserer Betrachtung ist **die Lehre der Schrift von der Gnadenwahl.**

Wir wollen **erstlich** in wenigen Sätzen es zusammenstellen, was die Schrift sagt von der Erwählung; **zweitens** wollen wir sehen, wie wir vor Abwegen in Deutung und Gebrauch der Lehre uns zu hüten haben;

drittens, wie der rechte Gebrauch dieser Lehre reichen Trost, und mächtigen Antrieb zum heiligen Leben giebt.

I.

In wenigen Sätzen wollten wir zuerst die Lehre von der Erwählung zusammenfassen. Der erste Satz lautet, und zwar mit Worten unseres Textes: Es besteht der Vorsatz nach der Wahl. — Ehe die Kinder des Patriarchen Isaak von der Einen Mutter, der Rebecca, geboren waren und weder Gutes noch Böses gethan hatten, auf daß der Vorsatz Gottes bestehe nach der Wahl, wurde zu ihr gesagt, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers also: der Größere soll dienstbar werden dem Kleinern. Wie denn geschrieben stehet, fügt der Apostel hinzu: Jacob habe ich geliebet, aber Esau habe ich gehasset. Es ist allerdings hier nicht so sehr von der einzelnen Person des Jacob oder des Esau die Rede, sondern von den Völkern, die von ihnen abstammen. Das findet man näher in der angeführten Stelle Maleachi's. Die Liebe, welche den Jacob vorgezogen hat vor Esau, ist also nicht so zu verstehen, als finde sie nun auf jeden Einzelnen in Jacob ihre Anwendung. Wir lesen ja vorher in unserem Textworte, daß nicht alle Israeliten sind, die von Israel sind. Viele sind verloren gegangen. — Es ist also bei diesem Vorsatz der Wahl, der Jacob erwählte und Esau vorbeiging, ja verwarf, vorzüglich mit von der theokratischen Bevorzugung Israels die Rede, d. h. davon, daß ihnen Gott anvertraut hat, was er geredet, daß ihnen gehörte die Kindschaft, die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißung. — Aber man darf doch auch nicht verkennen, daß eben in dieser Bevorzugung Israel's, da ihnen das Wort Gottes anvertraut wurde, das dargeboten und gegeben war, was das Heil bewirken, die ewige Seligkeit geben kann. — Das hatte Edom nicht. — Der Vorsatz Gottes, heißt es, besteht nach der Wahl: ehe die Kinder geboren, ehe sie Böses oder Gutes gethan hatten, war schon geordnet, daß der Größere dem Kleinern dienen sollte. — Was wollen wir hierzu sagen, fragt Paulus? Ist denn Gott ungerecht? Das sei ferne! Denn er spricht zu Mose: Welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, deß erbarme ich mich. So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.

Der Herr ruft jenes Wort, Er gebe seine Gnade, wem und wie Er wolle, dem Moses zu, da selbiger für Israel gleichsam zum Fegopfer sich dargeben wollte, und als er sprach: tilge ihre Sünden, wo nicht, so tilge mich auch aus Deinem Buche. Das ist es, was der Herr seinen Jüngern sagt: nicht ihr habt mich erwählet, sondern ich habe euch erwählet. —

Gott wirket Alles nach dem Rath seines Willens und hat in Liebe, in der Liebe, die alles umsonst giebt und nicht erst durch unser Verdienst sich etwas abverdienen läßt, uns erwählet in Christo.

Nach der Wahl der Gnade, sagt Paulus, lasse Gott zu seiner nämlich des Apostels Zeit überbleiben von Israel die, so gerettet würden, wie er zu Elias Zeiten nach dieser Wahl der Gnade sieben Tausend übrig bleiben ließ, die ihre Kniee nicht vor Baal beugten. —

Ist es aus Gnaden, fährt er fort, so ist es nicht Verdienst der Werke, sonst würde Gnade nicht Gnade sein. —

Und wollen wir es noch in anderer Weise ausgesprochen haben, so hören wir's in dem Worte des Herrn an Israel: Nicht daß Du mich gerufen, nicht daß Du um mich gearbeitet hättest: Du hast mir Mühe gemacht mit Deinen Sünden. — In Christo hat uns Gott erwählet: nicht irgend eine Würdigkeit von uns, nicht irgend ein Verdienst hat er angesehen: nur in Christo hat er uns angesehen. —

Dieß der erste Satz. —

Der zweite ist der: wie Gott sich erbarmet, welches er will, so verstocket er auch, wen er will. Die Schrift sagt zu Pharao: Eben darum habe ich Dich erwecket, daß ich an Dir meine Macht erweise. Vergeblich setzt sich der Mensch dem entgegen und vergeblich fragt er: Was schuldigt er denn uns? Wer kann seiner Macht widerstehen? — Ja, lieber Mensch, wer bist Du, daß du mit Gott rechten willst? — Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Faß zu Ehren und das andere zu Unehren? —

Wenn nun Gott, so lautet es weiter, und so müssen die Worte Vers 22 wieder gegeben werden, wenn nun Gott, da er wollte Zorn erweisen und kund thun seine Macht, mit großer Geduld getragen hat die Gefäße des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammniß? — Das heißt, was willst du darüber Gott anklagen? — Siehe aber hier das Wort an, daß Gott mit großer

Geduld die Gefäße des Zorns getragen hat: das führt uns zum dritten Satz: es ist des Menschen Schuld, daß er ein Gefäß des Zorns wird. Wenn Gott selbst das Böse in dem Bösen schaffte, also dasjenige, was eben zur Verdammniß reif macht, so könnte es nicht heißen, er habe sie getragen mit großer Geduld. Das wäre ja etwas sich selbst Widersprechendes, wenn Gott Geduld haben müßte mit seinem eigenen Werke! Daß der Unglaube des Menschen, der das dargebotene Heil verwirft, Schuld seines Verderbens sei, sagt uns nun deutlich Vers 31 und 32: Israel hat das Gesetz der Gerechtigkeit nicht erlangt. — Warum das? Darum, daß sie es nicht aus dem Glauben, sondern als aus den Werken des Gesetzes suchten. Darum haben sie sich gestoßen an den Stein des Anstoßes. Sie wollten nicht erkennen die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, trachteten, ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten, und sind also der Gerechtigkeit Gottes nicht unterthan. Sie sind zerbrochen um ihres Unglaubens willen. —

Weitere Erklärung hiezu giebt uns die Klage des Herrn: Ich habe euch sammeln wollen, aber ihr habt nicht gewollt. Und dann die Gleichnisse Matthäi 21, 22. Luc. 14. — Der Herr lud ein zu seinem Abendmahl, sandte zu den vorigen neue Boten, die da riefen: Kommt, es ist alles bereit: aber sie verachteten es, gingen hin zu ihrer Handthierung, ja höhnten und tödteten die Boten.

Der vierte Satz lautet: die, so die Gerechtigkeit erlangen wie die Heiden, die zu Pauli Zeiten in den edlen Oelbaum eingepfropft wurden, in den Lebensbaum, die haben durch den Glauben die Gerechtigkeit erlangt. —

Die da stehen, stehen durch den Glauben. Es kann Niemand der Gnade, die ihn berufen habe, sich rühmen, — er habe denn Glauben. — Niemand weiß etwas von der Gnade des Berufers als durch Glauben. Gott hat uns in Christo erwählet; aber nur durch den Glauben sind wir in Christo, durch den Glauben wohnen wir Christum in uns, nehmen ihn auf. — Es heißt, die ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben.

II.

Der Abwege in Deutung und im Gebrauch der Lehre von der Erwählung, die wir zu vermeiden haben, sind vornehmlich Drei.

Erstlich, wenn wir die einzelnen hievon handelnden Stellen nicht im Zusammenhange der andern Schrift-Wahrheiten deuten, sondern hie und da einen Spruch aus dem Zusammenhange herausreißen. Wir dürfen nicht Anfang und Ende übersehen. Zu dem Anfange gehört das Wort Ephes: 1.: Er hat uns in Liebe erwählt. Also in der Darstellung der Lehre von der Gnadenwahl muß uns entgegenleuchten das Wort, daß Gott die Liebe ist. In diesen Anfang hinein gehört das Wort: Gott will nicht den Tod des Sünders, hat nicht Lust an Jemandes Sterben; — er will, daß Allen geholfen werde und sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen; — oder in verneinender Form und darum noch bestimmter ausgedrückt: Gott will nicht, daß Jemand verloren gehe. Wenn man es auch versuchen wollte, dem Worte: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, Gewalt anzuthun, da alle so viel heißen soll als „allerlei", so gehet dieß doch gar nicht bei der letzten Stelle: Jemand heißt Jemand. Die Fassung: Gott will nicht, daß Jemand verloren gehe — verbietet jede Ausnahme. Alle Deutungen der Lehre sind also als Abwege zu vermeiden, welche darauf hinführen, Gott als einen solchen darzustellen, der Lust habe an Jemands Tode. Ferner gehört dazu, wenn man in ihrem rechten Zusammenhange die Lehre von der Erwählung verstehen will, daß man darauf achte, wie der Apostel selbst, was er davon gesagt hat, also zusammenfaßt, daß man deutlich siehet, die Schuld davon, daß die Einen verloren gehen, sei nur darin zu suchen und zu finden, die Menschen wollten die Wege Gottes nicht verstehen, widersprachen dem Herrn, der den ganzen Tag seine rettende Hand ihnen entgegen streckte; sie wollten der Gerechtigkeit Gottes nicht unterthan sein. Schon oben haben wir auf diese Stellen unseres Textes unser Auge gerichtet. — Dazu gehört denn noch, wenn wir wie den rechten Anfang so das Ende, das Ziel beachten, das Wort, mit dem Paulus diese ganze Abhandlung von der Erwählung hier abschließt: Gott hat alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich Aller erbarme. Wie in der ersten Hälfte des Satzes die „Alle," welche unter dem Unglauben beschlossen sind, wirklich Alle sind, und dabei kein Einziger ausgenommen ist als nur der Einige Mensch in Gnaden, Jesus Christus: so müssen im Worte Alle in der zweiten Hälfte des Satzes auch Alle enthalten sein ohne Ausnahme eines Einzigen, so daß demnach diese Alle Gegenstand des Erbarmens Gottes sind, wie es heißt an

einer anderen Stelle: Gott erbarmt sich aller seiner Werke. — Hiernach ist denn auch näher zu erklären das oben erwähnte Wort: So erbarmet er sich, welches er will und verstocket, wen er will. Es ist dieß gesprochen nicht sowohl und so sehr zur Erläuterung der Frage über den Umfang der Gnade in Bezug auf die Anzahl der Personen, sondern als im Gegensatz gegen alles menschliche Verdienst und Ringen, als ob man dadurch Gnade für sich oder Andere erlangen könnte. Der Herr sprach, wie wir sahen, dieses Wort aus, da er Mosis Anerbieten, für Israel zur Sühnung sich hinzugeben, zurückwies.

Ein zweiter Abweg, der zu vermeiden ist, ist der, wenn man, um der menschlichen Willkühr entgegen zu treten, in Gott selbst eine Willkühr, d. h. ein Handeln nach Gunst und Laune hineinlegt, und so in Gott selbst Widersprüche hineinbringt, daß er nicht mehr ein Licht wäre, in dem keine Finsterniß ist.

Der menschlichen Willkühr, die trotzig mit der Frage, was schuldigt er denn uns, der Majestät des Herrn entgegentreten will, der alles macht nach dem Rath seines Willens, tritt das Wort Gottes wiederum entgegen und fragt den Menschen: wer bist du denn, o Mensch, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht aus einem Thone zu machen Gefäße zu Ehren und Andere zu Unehren? — Es bleibt dabei, wie wir oben sahen und hörten: Es liegt nicht an Jemandes Wollen oder Laufen: Gott erbarmt sich, welches er will und verstocket, wen er will. — Aber er will dieß eben nicht nach einer Willkühr, die in Gott selbst Laune, Gunst, Partheilichkeit hinein legen und ihn zu einem Gott machen würde, bei welchem Ansehen der Person gilt. Dagegen spricht die ganze Schrift. — Diese Willkühr widerspräche der Heiligkeit Gottes und wäre Finsterniß. Wir legen dieselbe in Gott hinein und also Widerspruch, wenn Gott in irgend einer Weise als Urheber, Schöpfer oder auch Hehler des Bösen, der Sünde erscheint, wenn dieselbe z. B. der Unglaube, der ja auch Sünde ist, und zwar als die Haupt-Sünde vom Herrn bezeichnet wird, — Folge der göttlichen Erwählung und Anordnung wäre, daß einer also darum nicht glauben könnte, weil Gott die Gnade, die Kraft zum Glauben nicht geben wollte, da es doch deutlich heißt: Gott halte Jedermann den Glauben vor. — Und was für ein Widerspruch in Gott wäre es, wie wir schon oben

sahen, wenn er erstlich sein eigen Werk in Geduld tragen, also mit sich selbst Geduld haben müßte, — und dann noch mehr, wenn er das, was Folge seiner Anordnung wäre, das Nichtglauben strafen wollte? In welchen Widerspruch würde Gott mit sich selbst gerathen, wenn er an jenen Gästen, die er zwar geladen hatte, aber doch nicht ernstlich als Gäste bei seinem Abendmahl hätte haben wollen, strafen wollte, daß sie der Aufforderung, zu kommen, nicht gefolgt wären! Die nicht an die Liebe Gottes glaubten, seiner Einladung zur Seligkeit nicht folgten, thäten dann ganz recht daran. Sie würden ja an eine Unwahrheit geglaubt haben, wenn sie geglaubt hätten, Gott habe sie zum Genuß der Seligkeit berufen.

Ein dritter Abweg ist — eine solche Deutung der Lehre, welche die Einen muthlos und verzagt, die Andern vermessen macht. Gott hat uns erwählet in Christo, daß wir heilig wären und unsträflich: die rechte Deutung der Gnadenwahl wird also immer die sein, welche zur Heiligkeit erweckt, die, welche uns tüchtig macht, der Heiligung nachzujagen. Und da zu den Grundfehlern des sündigen Menschen Trotz und Verzagtheit gehört, so kann nur zur Heiligung erwecken, was der Verzagtheit und dem Trotze wehrt, aber nicht das, was beiden Vorschub leistet. Also jede Deutung der Erwählungslehre, die folgerichtig dahin führt, dem einen, dem Verzagten den Muth zu nehmen, und dem Andern, dem fleischlich Sichern, dem Vermessenen Muth zu geben, wäre ein Abweg.

Fassen wir das Gesagte nochmals zusammen und nehmen wir noch dazu, was zu solcher falschen Deutung hinführt, so finden wir, es ist erstlich irrige Deutung der Schrift, da man ihre Stellen aus dem Zusammenhange herausreißt. Es ist dann ein zu weit gehender menschlicher Versuch, das Geheimniß in eine menschliche Formel hinein zu bannen. — Es zeigt sich demnach in der irrigen Deutung der Erwählungslehre trotz alles scheinbaren Berufens auf das Wort Gottes die Keckheit menschlicher Vernunft, die Anmaßung der Schulweisheit, welche das Geheimniß sich beliebig zurecht legen will. Da will man das Geheimniß über das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit ausforschen, will erklären, wie das göttliche Vorherwissen zur menschlichen Freiheit sich verhalte. Hie und da hat die Philosophie sich so weit verstiegen, und zwar in sonst erleuchteten und wahrhaft frommen Männern, daß sie den Satz auszusprechen wagten: Zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit müsse Gott Gefäße des Zornes haben.

Oder die Scholastik, die menschliche Schulweisheit hat gefragt: wenn Christus für Alle gestorben ist, wenn er das Lösegeld für Alle bezahlt hat: warum werden sie denn nicht Alle selig? Fordert denn Gott zweimal die Strafe von Jemand? — Man hat bei solcher Frage übersehen, wie rein äußerlich man so das Innere, das Geistliche verstehet. Zu den Ursachen einer irrigen Auslegung der Gnadenwahlslehre, gehört ferner noch eine über die Grenzen ihrer Berechtigung hinausgehende Deutung der innern Erlebnisse und Erfahrungen. Ich weiß es aus eigener Erfahrung, — ruft uns da einer zu, — daß ich immer und auf's Hartnäckigste der Gnade widerstrebt habe, und nur durch eine allmächtige, eine unwiderstehliche Gnade überwunden und überwältigt bin. Ja, du weißt, daß der Herr Dich, den Verlornen gesucht hat und nur sein Ruf: Stehe auf von den Todten, — Dir Kraft dazu gegeben hat, aufzustehen. Weißt Du denn aber auch, daß Du widerstrebt hast, wie jene Juden, denen Stephanus voll heiligen Geistes zuruft: Ihr widerstrebt alle Zeit dem heiligen Geiste? — Oder hast Du widerstrebt wie die, welche die Sünde zum Tode begehen? — Du kennst nur Deine Erfahrung, nicht die der Andern; den rechten Maßstab da anzulegen und die Geister zu wägen, ist nicht Deine Sache.

Weisen wir nun diese Irrthümer zurück, so wird uns hell entgegen leuchten in dieser Lehre die Herrlichkeit Gottes. Siehe denn in dem Worte, was wir betrachtet haben, die Macht und die Liebe Gottes. So heißt es auch gegen das Ende in der Abhandlung von der Gnadenwahl bei Paulus: Darum schaue an die Güte und den Ernst Gottes: die Güte an Dir, so du stehest im Glauben und an denen, so da stehen und errettet werden; den Ernst an denen, so verloren gehen. Siehe da die Majestät Gottes; während die Menschen sich dünken lassen, sie ordneten den Lauf der Welt und ihren eigenen Gang, so müssen sie in Allem dienen dem Rathschlusse Gottes, der von Ewigkeit gefaßt ist. Hier sehen wir den lebendigen Gott, den Persönlichen, der alles macht nach dem Rath seines Willens und alles schafft, was wir vor oder nachher thun. Gott sind alle seine Werke bewußt von der Welt her, sind geschrieben in sein Buch: Alles dient nur dem Einen Rathschlusse, dem Einen Plane, dem Willen deß, der Baumeister und Schöpfer des Jerusalems da droben ist, den Bauriß in seiner Hand hat und Alles, auch das Widerstreben

der Feinde, das Toben der Hölle, die Lüge und den Mord Satans sich also zu unterwerfen weiß, daß Alles Ihn verherrlichen muß, wie denn der heilige Seher Johannes sogar alle Kreatur unter der Erde Gottes Lob verherrlichen hörte.

Wir sahen, wenn diese, die mit großer Geduld getragen werden, Gefäße des Zorns geworden sind, so war es ihre Schuld: der Rath der Liebe gehet so weit, daß diese Liebe nichts ausschloß: Gott hat sich Aller erbarmt: der Unglaube aber verwarf den Rath Gottes; — das beharrliche Widerstreben läßt vergeblich den ganzen Tag die Hand Gottes ausgestreckt sein, die den Widerstrebenden erretten wollte. Aber siehe, nun muß dieses Widerstreben, der Unglaube, der Trotz auch dazu dienen, Gottes Macht zu verherrlichen, indem alles zuletzt doch dem Einen Rathschluß deß dienen muß, der Alles ordnet nach dem Rath seiner Liebe. Diese Macht Gottes im Dienste der heiligen Liebe zu stellen ist eben das Werk seiner Weisheit, — und diese sammt der Macht und Liebe Gottes sehen wir demnach verherrlicht in der biblischen Lehre von der Erwählung.

III.

Das dritte Hauptstück unserer Betrachtung ist dieß: das rechte Verständniß der Lehre von der Erwählung giebt reichen Trost im Glaubenskampf, mächtigen Anreiz zum heiligen Leben. — Denn diese Lehre erniedrigt, was hoch ist in uns, beugt uns in den Staub. Wo ist unser Ruhm heißt es auch hier — und die Antwort lautet: er ist aus. Was wollen wir mit unserm Stolz, mit unserer Selbsterhebung gegenüber diesem Worte, welches alle Ehre allein der Gnade giebt, die uns zuvor gesucht hat, und in uns, da sie uns erwählte, nichts fand oder ansah von Verdienst oder Würdigkeit. Vor Allem aber gehört zu dem, was uns zu heilen vermag das, was uns demüthigen kann. Ja, hier gegenüber diesem göttlichen Rathschluß, durch den uns Gott erwählet hat in Liebe ehe die Welt war, — und der sich alles unterthänig macht, verschwindet das arme menschliche Ich, was zu seiner Erwählung nicht das Geringste thun konnte, so daß man mit David rufen muß: Wo soll ich hingehen vor deinem Geiste, wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? — Es ergriff ihn dieß Gefühl, als er sprach: du schaffst es, was ich vor und nachher thue, solches Erkenntniß ist mir zu hoch und wunderlich; ich kann es nicht erkennen. —

Solches Gefühl aber, da man beim Blick auf die Majestät Gottes, sich selbst verliert, und sich wohl ganz verlöre, ohne sich wieder zu finden, wenn der Herr, in den wir uns verlieren, uns nicht uns selbst wiederschenkte, — macht uns recht geschickt, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten. Es fehlt so oft an der rechten Stimmung, die uns dazu geschickt macht, weil wir uns selbst noch zu viel im Wege sind, zu viel auf uns sehen, und weil nicht allein Er, und zwar Er, der Lebendige, der Heilige, vor uns stehet in seiner Majestät. Das aber wird geschehen, wenn wir das Gewicht des Wortes erwägen: Er hat uns je und je geliebt und uns erwählt, ehe der Welt Grund war. — Wie bricht dann überall des Himmels Glanz hinein in dieß dunkle Leben! — Reichlich wird uns alsdann dargereicht der Eingang in das ewige Reich; es thun sich auf über uns, wo wir gehen und stehen, des Himmels Pforten, und allerwärts, fort und fort bricht unser Innres aus in den Ausruf: Wie heilig ist diese Stätte! hehr und heilig ist der Name des Herrn! — Da verliert das Irdische seinen Glanz, das Eitle wird in seinem wahren Werth — als Eitles, als Nichtiges erkannt: Man lernt haben, als hätte man nicht, besitzen als besäße man nicht, sich freuen, als freuete man sich nicht und auch trauern, als trauerte man nicht. Alle andere Fragen treten zurück gegen die Eine: Ist mein Name geschrieben im Buche des Lebens? — Gehöre ich zu denen, die von dem Apostel als die Herzlichgeliebten, als die Auserwählten angeredet werden? — Daß es möglich ist, deß gewiß zu werden, ob wir erwählt sind, ersehen wir aus dem Gebote: Machet fest euren Beruf und Erwählung. Statt mit dem Herrn zu hadern, mit ihm zu rechten und zu sagen: ja, wer kann seinem Willen widerstehen; — statt darüber scheel zu sehen, daß der Herr so gütig ist, und seine Macht also erweisen will an uns, daß wir des ewigen Heils gewiß werden können, thäten wir besser, zuzugreifen und zu ergreifen unsers Heilandes Gnade. — Du sagst aber vielleicht: der Gedanke ist mir schon schrecklich, daß ich erst noch fragen und forschen muß, ob ich denn auch wohl auserwählt bin. Ist es dir Ernst mit dieser Sorge, und überhaupt mit der Sorge für Deine Sünde und mit der für Dein ewiges Heil, so komm mit derselben, mit dieser Angst, mit allen deinen Zweifeln zu dem, der keinen hinausstößt, der zu Ihm kommt, — der alle Mühseligen und Beladenen zu erquicken verheißen hat, also auch die mit solchen Sor-

gen, mit Zweifeln und Aengsten Beladenen: und Du wirst Erquickung finden und erfahren, daß es also ist, wie Paulus den Athenern sagt, daß Gott Jedermann den Glauben vorhält, das heißt, es Jedem möglich macht, zu glauben. — Ist es Dir aber nicht Ernst mit der Sorge, ist das Herz nicht wahrhaftig erschrocken, wenn es an die ewige Entscheidung denkt, die doch einmal kommen muß, es gebe eine Wahl aus Gnaden oder nicht: nun, was stellst Du dich so, als wäre es Dir angst? — Dann bedarfst Du ja eigentlich keines Trosts, bekommst ihn freilich auch nicht. — Mache es nicht wie jener Schalksknecht, der statt sich selbst anzuklagen, den Herrn anklagte; dem könne es — so lautete die Anklage — Niemand recht machen; der schneide, wo er nicht gelegt habe, und ernte, wo er nicht gesäet habe: Darum habe er, der Knecht, sich gar nicht darauf einlassen wollen, mit dem Pfunde zu wuchern, sondern habe es im Schweißtuche verwahrt. — Diese, die da rechten mit dem Herrn und seine Wege meistern wollen, sind, die nie gründlich gedemüthigt sind, nie die Burg der Eigengerechtigkeit verlassen haben, — die immer für sich etwas zurück behielten, und in ihrem Herzen, Hause, Leben, Amte eine Stellung behaupten wollen, da sie gleichsam als die Eine Parthei, Gott dem Herrn als der andern Parthei gegenüber stehen, und dann fragen und rechten: Warum macht er's also? Warum schuldigt er mich? Nein nicht so; so kommen wir nicht zum Heil. Erst in den Staub, — erst herunter von allen Höhen, — erst zu nichte alle eigene Gerechtigkeit, zu nichte aller Dünkel, jeglicher Versuch, sich der Kreatur zu rühmen, von eigener Würdigkeit etwas wissen zu wollen. — Die Gedemüthigten erquickt der Herr; die Elenden schmückt er mit Heil. Die wahrhaft Erschrockenen, die Zerknirschten, die nach Trost Verlangenden, die aus der Tiefe, wo die Wogen der göttlichen Gerichte sie erschrecken, hinaufrufen: betrübt ist meine Seele; wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue, — die sollen ihm noch danken, daß er ihres Angesichts Hülfe und ihr Gott ist, und sollen, wenn sie fort fahren zu ringen, um des Herrn Angesicht zu sehen, damit sie genesen und ein Israel Gottes werden, noch das Wort hören: Du hast mit Gott und Menschen gerungen und bist obgelegen. Ihnen wird aufgehen der Aufgang aus der Höhe, die Sonne der Gerechtigkeit mit Heil unter den Flügeln, und sie werden rufen können: Ich habe des Herrn Angesicht gesehen, Ihn gesehen voll

Gnade und Wahrheit, und ich bin genesen. — Da hören wir denn das theur werthe Wort: Ich habe dich je und je geliebt. — Dann wissen wir aber auch, daß uns nichts scheiden wird von der Liebe Gottes. — Sind wir also hindurchgedrungen vom Tode zum Leben, giebt der heilige Geist Zeugniß unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder worden sind, — und daß in uns die neue Kreatur geschaffen ist, so wissen wir auch, daß die also durch den Geist, das Pfand des Erbes Versiegelten nimmer umkommen werden, und Niemand sie aus der Hand des Herrn reißen wird. Hier ist es nun, wo wir wieder zusammen kommen mit denen, die, obwohl mit uns in der Furcht Gottes das Geheimniß der Erwählung erwägend, doch zu einer andern Deutung desselben gekommen sind, daß sie nämlich den Umfang des Wortes beschränken: Gott hat sich Aller erbarmet. Außer dem, daß ihre Schriftforschung sie zu anderen Ergebnissen geführt hat, dazu die Ueberlieferungen der Schulweisheit nach den Satzungen dieser Welt, — außer diesem philosophischen und speculativen Interesse haben sie das praktische: sie wollen erstlich allem Dünkel menschlicher Eigengerechtigkeit wehren, — und sie wollen dann, daß es einen festen und unumstößlichen Trost für das Herz gebe, den, es werde uns kein Fall stürzen, wie groß er ist, daß wir doch endlich zu Ehren angenommen werden. Nun mit beiden stimmen wir, die wir der evangelisch-lutherischen Kirche angehören, überein. Wir an unserm Theile wollen auch nicht im Geringsten der Kreatur die Ehre geben und wollen nichts Andres wissen, als daß Gnade Gnade sei; — und dann nehmen wir an mit Jenen, daß es allerdings einen Stand der Versiegelung gebe, wo man seiner Seligkeit gewiß ist und weiß, daß nichts mehr uns vom Herrn scheiden wird. Die Frage und die theologische Untersuchung, ob die, so nicht zu der Versiegelung gelangen, nie den wahren Glauben gehabt haben, sondern nur einen Zeitglauben, wie's die Einen nennen; — ob die Art der Wirksamkeit des heiligen Geistes an ihren Herzen eine wesentlich andere, oder doch eine viel andere sei, als an denen und in denen, die als die von Gott Gebornen versiegelt werden, — können wir vor der Hand auf sich beruhen lassen. Genug, das geben uns, die nicht allzusehr in menschliche Satzungen sich versteift haben, zu, daß auch in diesen, welche nur eine Zeit lang glauben und dann abfallen, die Kräfte des heiligen Geistes wirksam waren, — und das geben wir ihnen zu, daß nur die durch den heiligen Geist Versiegelten nicht

abfallen, und daß diese ihres Heils, daß sie ihrer ewigen Erwählung gewiß werden können. Und darin stimmen wir denn auch beide überein, daß die, welche also ihren Beruf und ihre Erwählung fest gemacht haben, und dieß wissen, darin einen ewigen und unumstößlichen Trost haben, der ihnen zuletzt Sieg giebt in jedem Kampf und sie schweben läßt als Ueberwinder über den Höhen der Erde. Es ist nicht zu übersehen, wie die Heiligen in den schwersten Kämpfen, z. B. in dem Kampfe wider das aus dem Meere und aus dem Abgrund steigende Thier, wider die furchtbare geistlich-weltliche Macht, die voller Gotteslästerungen ist, auf den Trost der Erwählung, welche geschehen ist vor dem Grunde der Welt, hingewiesen werden. Mit solchem Trost im Herzen stieg Hus auf den Scheiterhaufen und Luther in den Kampf wider den Papst, Kaiser und Könige. O wenn wir nur deß gewiß sind, daß wir da sein werden, wo unser Herr ist, und wo wir ewig seine Herrlichkeit sehen werden, daß wir zuletzt als Sieger von hinnen scheiden, um mit der Krone der Ehre dort gekrönt zu werden, so wissen wir ja auch, daß uns alle Dinge zum Besten mitwirken müssen, und können dann alles, was uns begegnet, willkommen heißen, als vom Herrn gesandt um uns zu gründen, um uns vollzubereiten zur ewigen Herrlichkeit; wir können danken für Alles, beten allezeit, und seliglich ruhen allewege in dem Willen deß, der uns durch alles hindurchführen und uns einführen will in sein ewiges Reich. Wohl Allen, die also auf den Herrn trauen: der Herr helfe uns dazu um seines Namens willen. Amen.

Inhalt

Einleitung 1–62
1ster Theil 63 — 292
Einleit. zum 2ten Th. 295 — 299
Erklärung „ „ 300 — 315
„ „ 3ten „ 316 — 327
Gnadenmittel 3 – 17. —

